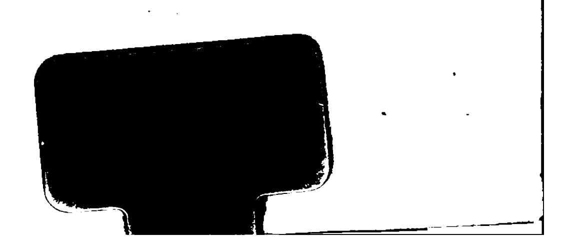



600091998%





Handbuch

der

christlich-kirchlichen Alterthümer

in alphabetischer Ordnung

mit

steter Beziehung auf das, was davon noch jetzt im christlichen Cultus übrig geblieben ist.

Von

M. Carl Christian Friedrich Siegel,

Diaconus und Vesperprediger zu St. Thomä in Leipzig.



Erster Band.

Abendmahl — Doxologie.

Leipzig,

Verlag von Ludwig Schumann.

1836.

Magnifice

Wohlgeborene

Höchstzuverehrende Gönner und Patrone.

Ew. Magnificenz und Wohlgeboren haben als Mitglieder des hiesigen Rathscollegiums mir Endesgesetztem bereits so viele Beweise von Wohlwollen und freundlicher Theilnahme gegeben, daß gewiß nichts gerechter ist als der Wunsch, ein öffentliches Zeugniß meiner Dankbarkeit ablegen zu können. Ich hoffe, die Gelegenheit dazu gefunden zu haben, indem ich Ew. Magnificenz und Wohlgeboren ehrfurchtsvoll ein Werk widme, das mit Erforschung und Darstellung der christlich-kirchlichen Alterthümer sich beschäftiget.

Möge es des Vorzugs nicht unwerth seyn, Männern gewidmet zu werden, die in ihrer einflußreichen, amtlichen

Magnifice

Wohlgeborene

Höchstzuverehrende Gönner und Patrone.

Ew. Magnificenz und Wohlgeboren haben als Mitglieder des hiesigen Rathscollegiums mir Endesgesetztem bereits so viele Beweise von Wohlwollen und freundlicher Theilnahme gegeben, daß gewiß nichts gerechter ist als der Wunsch, ein öffentliches Zeugniß meiner Dankbarkeit ablegen zu können. Ich hoffe, die Gelegenheit dazu gefunden zu haben, indem ich Ew. Magnificenz und Wohlgeboren ehrfurchtsvoll ein Werk widme, das mit Erforschung und Darstellung der christlich-kirchlichen Alterthümer sich beschäftiget.

Möge es des Vorzugs nicht unwerth seyn, Männern gewidmet zu werden, die in ihrer einflußreichen, amtlichen

Stellung außer andern Verdiensten sich auch dieses erwarben, wissenschaftlichen Fleiß zu fördern, wo sie konnten. Möge auch durch diese Schrift das Wohlwollen verehrter Gönner und Patrone nicht vermindert werden, dessen werth zu seyn ich mich immer eifriger bestreben werde.

M. C. Chr. Fr. Siegel.

Vorrede.

Es erscheint hiermit das erste Heft von dem Handbuche der christlich-kirchlichen Alterthümer in alphabetischer Ordnung ꝛc., über dessen Zweck und Einrichtung in einer ausführlichen Anzeige Nachricht ertheilt worden ist. Dem Verfasser schwebt ein Ideal von einem solchen Buche vor, das freilich nicht durch die Thätigkeit eines Einzelnen, sondern nur durch das vereinte Bemühen von Mehrern verwirklicht werden kann. Sollte nämlich etwas Vollendetes in dem Zweige der historischen Theologie, christlich-kirchliche Alterthumskunde genannt, geliefert werden; so wäre es durchaus nöthig, noch einmal die verschiedenen Quellen dieser Wissenschaft, als da sind absichtliche und gelegentliche Nachrichtten von den Cultuseinrichtungen in den Schriften der Kirchenväter, — öffentliche Urkunden, — Staatsgesetze, — Concilienbeschlüsse, — Liturgien, — Kirchenverordnungen, — die **scriptores ecclesiastici** des Mittelalters u. a. durchzuforschen. Allein dieß vermag der Natur der Sache nach die einzelne Kraft nicht zu leisten. Es müßte darum das zu Erforschende so vertheilt werden, daß die oberste Leitung von gewissen festen Principien ausgehend, das einzeln Geleistete zu einem logisch verbundenen Ganzen einigte. Der Verfasser hält ein solches Unternehmen nicht für ganz unmöglich, und er hat sich vorgenommen, seine Ansicht darüber in einer theologischen Zeitschrift niederzulegen.

Jedoch dünkte es ihm auch schon zweckmäßig und verdienstlich, das bereits Vorhandene und Erforschte mit Auswahl und Kritik, in einem Buche, wie das gegenwärtige, zusammenzustellen. Zerstreut ist ja das Material der christlich-kirchlichen Alterthumswissenschaft in so vielen ältern und neuern größern Werken und in einer bedeutenden Menge zum Theil sehr schätzbarer Monographien; ja es berührt dasselbe fast die meisten andern theologischen Disciplinen und die Kunstgeschichte in mehr als einer Beziehung. Aus dieser Masse nun des zerstreueten Materials ein Buch zu liefern, das in alphabetischer Ordnung jedem ein-

zelnen Artikel oder vielmehr jeder einzelnen Abhandlung aus dem Gebiete der christlich-kirchlichen Archäologie das wesentlich Nothwendige zutheilte, auf allgemeine Punkte zurückführte, die nöthigen literarischen Nachweisungen beifügte und die Mitte zwischen allzugroßer Weitläuftigkeit und allzumagerer Kürze hielte; — schien dem Verfasser eine Idee zu seyn, die, so viel er weiß, bis jetzt noch nicht verwirklicht ist, und die, wenn sie auf eine zweckmäßige Art verwirklicht werden könnte, ein Handbuch schaffen würde, das sich theils zum bequemern Gebrauche eignete, theils auch verhältnißmäßig wohlfeil seyn müßte. Der Verfasser verkennt die Schwierigkeiten nicht, die es hat, eine solche Bahn zu brechen. Aber sollten sich seine Leistungen auch nur darauf beschränken, im allgemeinen zu einem bequemen und nützlichen Handbuche vorgearbeitet zu haben; so würde er schon dieß für verdienstlich halten. Die bessernde und ergänzende Hand wird unter dieser Voraussetzung sein Buch auch dann finden, wenn Alter oder Tod ihn hindern sollten, weitere Sorge für dasselbe zu tragen.

Es soll das Ganze mit mehrern Registern versehen werden, und gestattet es der Raum, so wird dem Buche ein alphabetisches Verzeichniß der Schriften, aus welchen geschöpft worden ist, in der Art beigegeben, daß man zugleich historische Auskunft über die gebrauchten wichtigern Werke mit erhält. Möge diese Schrift ihrem Zwecke entsprechen, möge sie sachverständige und billige Beurtheiler finden!

Leipzig, im Monat März 1835.

Der Verfasser.

Dem

Hochverehrten Magistrate

der Stadt Leipzig

widmet dieses Buch mit dankbarer Verehrung

der Verfasser.

1.

Abendmahlsfeier der Christen.

I. Einleitende Bemerkungen zu dieser christlich-religiösen Feier. II. Verschiedene Namen derselben. III. Administration des Abendmahles. IV. Ort, wo die Abendmahlsfeier pflegte begangen zu werden. V. Zeit, wenn sie Statt fand. VI. Elemente des Abendmahles, Brod und Wein (ein eigener Artikel). VII. Personen, welche an der Abendmahlsfeier Antheil nehmen durften. VIII. Abendmahlsgefäße (ein eigener Artikel). IX. Besondere Gebräuche beim Abendmahle. X. Veränderungen der Abendmahlsfeier durch die Reformation und allmählige Ausbildung der Gebräuche dabei, wie sie noch jetzt bestehen. XI. Belehrender, nochmaliger Ueberblick des Ganzen.

Literatur. (Da der Verf. in diesem Art. nur geschichtlich nachzuweisen hat, wie sich die Abendmahlsfeier in der früheren und spätern christlichen Kirche gestaltete, da mithin der exegetische und dogmatische Gesichtspunkt ausgeschieden bleibt: so braucht er auch die Masse der dahin gehörigen Schriften nicht zu berücksichtigen. Er wird darum auch nur einige von den allgemeinen Hauptwerken und Abhandlungen hier anführen, die sich theils mit der Abendmahlsfeier in den ersten Jahrhunderten, theils auch in der neuern Zeit beschäftigen. Monographien, welche einzelne Punkte berühren, sollen jedesmal in der Abhandlung selbst am nöthigen Orte angeführt werden. Will man sich von der reichen Literatur über diesen Gegenstand in der römischen Kirche belehren, so findet man vieles angeführt in dem bald zu nennenden Werke von Binterim.)

Schriften, die sich mehr auf die Abendmahlsfeier in den ersten christlichen Jahrhunderten beziehen: Laroque, histoire mémorable et interessante de l'Eucharistie. Ed. nouv. Amsterd. 1737. 8. — Rud. Hospiniani historiae Sacramentariae. V. I. II. Genev. 1681. — Henr. Rixner de institutis et ritib. vet. Christianor. circa Eucharistiam, Helmst. 1670—73. — J. A. Quenstedt de s. Eucharistiae ritib. antiquis. Viteb. 1680. Ed. Martène de antiquis ecclesiae ritib. lib. I. — Joach. Hildebrand: Rituale Eucharistiae vet. eccl. Helmst. 1712. — Bingh. antiquitat. ecclesiastic. Vol. VI. l. XI. seqq. Schöne's Geschichtsforschungen zerstreut in den einzelnen Bänden. — Reinwald's kirchliche Archäologie. Miss. Fidelium. §. 114 — 19.

Schriften, die auf das Aeltere und Neuere zugleich Rücksicht nehmen: Augusti's Denkwürdigkeiten, der ganze 8te Band. — Brenners geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie, von Christus bis auf unsre Zeiten u. s. w. — Binterims Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche in mehreren Bänden, besonders 4r Bd. 2r Thl.

I. Einleitende Bemerkungen. — Siehet man auf die Stellen der ersten drei Evangelien, wo die Einsetzung des Abendmahles erwähnt wird, so wie auf das, was Paulus davon andeutet; so ist die erste Anordnung desselben, unvorbereitet entstanden. Das Passahmahl, aus welchem diese Feierlichkeit hervorging, war für Jesus ein rührend wehmüthiges Abschiedsmahl. Die symbolische Stimmung, welche ohnehin jeder Gast nach der Bedeutung des Festes zu der Feier desselben mit hinzubrachte, gestaltete Jesus eigenthümlich, indem er durch das gebrochene Brod und den ausgegossenen Wein seinen nahen Tod andeutete. Dieser Tod, eine Frucht der edelsten Begeisterung, wie er die Wahrheit versinnlichen sollte, daß Sündenvergebung nicht mehr an gesetzliche Opfer gebunden sei, so sollte er auch das Wahrzeichen eines neuen Bundes, einer veredelten Religionsverfassung im Gegensatze der mosaischen seyn. Die Schlußworte Luc. 22, 19: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, sprechen auch die unleugbare Bestimmung dieser Anordnung zu einer künftigen Gedächtnißfeier aus, indem sie ja nichts anderes andeuten können, als: „so oft ihr wieder zusammengekommen seid zum gemeinschaftlichen Mahle, so gedenket meiner!" — Die Hauptmomente dieser ganzen Handlung nach dem N. T. dürften darum folgende seyn: 1) Sie sollte gelten als rührend wehmüthiges und dabei Jesu Tod sinnbildlich andeutendes Abschiedsmahl; 2) sie sollte Winke geben über wichtige Absichten und Wirkungen des Todes Jesu; 3) sie sollte Aufforderung enthalten zu einer auch auf die Zukunft berechneten Gedächtnißfeier desselben.

Hat es nun auch nicht an solchen gefehlet, welche das Letztere leugneten und annahmen: „nur die Schüler hätten sich zuweilen beim Genusse des Brodes und Weines oder alljährlich am Passahfeste seiner und seines Todes zu erinnern:" so scheint doch diese Ansicht Manches wider sich zu haben. Denn zu geschweigen, daß Jesus unleugbar in diesen Augenblicken mit großen, allgemeinen Ideen beschäftigt war, die der Menschheit im Ganzen gelten; so widerspricht diesem auch die Praxis der Apostel. Diese begingen nämlich nicht blos jährlich einmal ein solches mnemonisches Mahl zur Zeit der Passahfeier, sondern sie wiederholten es, wie sich gleich ergeben wird, weit öfter. Die Vermuthung mancher Interpreten und Dogmatiker, daß Jesus sich in Worten, welche die Evangelisten nicht aufgezeichnet hätten, über den Zweck dieser Feier deutlicher ausgesprochen habe, dürfte darum nicht ganz verwerflich seyn. Ist das mehrmals erwähnte Brodbrechen z. B. Act. 2, 42. nach dem Urtheile der meisten Interpreten und Dogmatiker vom Abendmahle zu verstehen; so war schon vor Pauli Uebertritte zum Christenthume die Sitte, bei gemeinschaftlichen Mahlzeiten vom Brode und vom Weine etwas abzusondern, es zu consecriren und nur ausschließend dem Andenken Jesu zu widmen, vorherrschend. Solche gemeinschaftliche Mahlzeiten nun hießen *ἀγάπαι* — Liebesmahle. Daß

diese sich schon als Nachahmung der letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Schülern hinlänglich erklären lassen, daß sie auch von dem Geiste des Alterthums überhaupt begünstiget wurden, darüber wird das Nöthige schicklicher in dem Artikel Agapen erinnert werden. So verbunden mit den Agapen blieb die Abendmahlsfeier eine Zeit lang in ihrer ursprünglichen Einfachheit und Bedeutung und nur später erst wurde sie als abgesonderte und alleinige Feierlichkeit angesehen. (Vergl. den Art. Agapen.)

Will man sich nun belehren, wie es gekommen sei, daß die Abendmahlsfeier nach und nach von ihrer ersten Einfachheit und Bedeutung verlor; daß sie eine Gestalt annahm, die dem Zwecke ihrer Einsetzung und dem Geiste des Christenthums überhaupt entgegen strebte, ja den ursprünglichen Charakter desselben völlig verwischte, so haben dazu, nebst eigenthümlichen Zeitmeinungen und Erscheinungen, besonders dogmatische Vorstellungen beigetragen. Wir wollen diese in möglichster Kürze nach ihrem allmähligen Hervortreten und nach ihrer stufenweisen Entwickelung darzustellen suchen, weil sich daraus am besten erklären läßt, wie die von Jesu verordnete Gedächtnißfeier in die Messe übergehen, darin erstarren konnte und zum Theil noch fortdauert. (Vergl. den Art. Messe.)

Vor allen Dingen ist zu erwähnen, **daß man früh schon das Abendmahl als Opfer betrachtete, anfangs nur bildlich, später aber im eigentlichen Sinne des Wortes.** — Schon bei Iustinus Martyr führt das Abendmahl den Namen eines Opfers, weil damit Gebet und Danksagung verbunden waren, die man nach biblischem Sprachgebrauch Opfer zu nennen pflegte. S. Dial. c. Tryph. Iud. 345. — Hierzu kamen die Oblationen (προςφοραί). So nannte man die Lebensmittel, welche die reichen Christen in die Versammlung brachten, und von denen zuweilen zuerst die Agapen und dann zuletzt das Abendmahl gehalten wurde. — Diese Oblationen betrachtete man als ein sinnliches Gott dargebrachtes Opfer, eben so, wie bei den Juden die Erstlinge, welche man zum Tempel brachte, als Opfer angesehen wurden. In dieser Bedeutung kömmt das Wort öfter vor bei Irenäus, Tertullian und Augustin. Bis dahin war die Idee von einem Opfer blos symbolischer Art und diese Idee stand ursprünglich nicht einmal in einer Beziehung mit dem Tode Jesu. — Ein Irrthum erzeugt gewöhnlich den andern. Früh nämlich bildete sich schon die falsche Vorstellung von einem partikulären Priesterthume in der christlichen Kirche, welches dem alttestamentlichen entsprechen sollte. (Vgl. die Art. Klerus und Presbyter.) Schon Clemens Romanus verglich die christlichen Kirchendiener mit der jüdischen Priesterschaft. Diese falsche Vergleichung und Uebertragung wurde dann die Ursache davon, daß die ganze, ursprünglich blos symbolische Opferidee sich in die Bedeutung eines wirklichen Opfers verwandelte. Das Geheimnißvolle und Magische, das ohnehin von der Vorstellung eines Opfers unzertrennlich ist, wurde noch besonders durch die früh schon entstehende Arkandisciplin unterstützt. (S. d. Art. Disciplina arcani.) Es darf darum nicht befremden, wenn sich schon bei Cyprian im 3ten Jahrh. die Keime dieser Ansicht finden. Bei den spätern Vätern des 4ten Jahrh., Athanasius, Hieronymus, Ambrosius,

Chrysostomus, finden wir daher die Vorstellung schon völlig ausgebildet: **daß im Abendmahle unter Brod und Wein der Leib und das Blut Christi aufs neue geopfert werde und daß die Communicanten dadurch Vergebung der Sünden erhalten.** — Da einmal dieß ausgesprochen war, so wollte man auch wissen, wie Jesu Leib und Blut im Abendmahle gegenwärtig sei. Während nun die Einen noch eine symbolische und geistige Gegenwart anzunehmen schienen, und diese Meinung sich noch lange erhielt, so redeten doch die Andern bestimmt und ausdrücklich von einer, obschon mystischen, doch physischen Gegenwart und gegen das Ende des 6ten Jahrh. hin wurde dieß schon herrschende Vorstellung. — Welche Wirkung mußte in Verbindung mit andern Zeitmeinungen eine solche opferähnliche Darbringung haben, wo Gott so sichtbar, so nachdrücklich Christi Leiden und Verdienste ins Andenken zurück gebracht wurden. Krankheiten heilen, Dämonen vertreiben war das Geringste. Die erste und wichtigste Wirkung dieses Opfers war die Versöhnung der Gottheit im eigentlichen Verstande. „Wie wäre es möglich," sagt darum Chrysostomus, „daß Gott nicht versöhnt werden sollte, wenn ihm im Abendmahle das schauervolle Opfer oder das gemeinschaftliche Sühnopfer der ganzen Welt, welches geschlachtet auf dem Altare da liegt, dargebracht wird." — Nun näherte sich schon die Abendmahlsfeier der Messe. Das hier kurz Angedeutete findet man weitläufiger und gründlich ausgeführt in einem Aufsatze der Götting. Bibliothek der neuesten theol. Literatur, herausgeg. von Schleußner und Stäudlin. 2r Bd. 2s u. 3s St. unter der Aufschrift: „Geschichte des Dogma's von dem Opfer des Abendmahles bis auf Gregor den Großen."

Noch mehr Glanz und Schimmer erhielt die Abendmahlsfeier durch den Meßkanon des eben genannten röm. Bischofs und durch die Einführung einer bunten, schauerlichen Pracht beim Gottesdienste. War nun einmal die versöhnende Kraft des Opfers herrschende Meinung geworden, so ließ sich auch vieles Andere leicht damit in Verbindung bringen. Als Beweis kann die von Origenes ausgehende Meinung von einer Reinigung der Seelen nach dem Tode dienen. Sie bildete sich nach und nach zu der, der römischen Kirche eigenthümlichen Lehre vom Fegefeuer aus, und die Befreiung oder die Erleichterung dieses schmerzlichen Läuterungszustandes wußte man bald von dem im Abendmahle dargebrachten versöhnenden Opfer abhängig zu machen. Durch dieses Dogma also und durch die Habsucht des Klerus bildeten sich seit dem 7ten Jahrh. die sogenannten Privatmessen immer mehr aus.

Die Vorstellung von der wirklichen Vereinigung des Leibes Christi mit dem Zeichen im Sakramente blieb und wurde aufs neue bei Veranlassung des Bilderstreites verfochten. Auf dem Concil zu Nicäa 787, welches die Kaiserin Irene in Beziehung auf diesen Streit versammeln ließ, wurde behauptet: „**daß Brod und Wein im Abendmahle kein Bild wären, sondern der Leib und das Blut Christi selbst im eigentlichen Verstande.**" — Dennoch schrieb selbst noch um diese Zeit der Mönch Johannes von Damaskus: „Fraget ihr, wie das zugehe, so wissen alle weiter nichts anzugeben, als daß Gottes Wort wahr, kräftig und allmächtig, die Art aber unerforschlich sei." (de orthodoxa fide IV. 4.) — Paschasius

Radbertus, Abt des Klosters zu Corvey, lehrte zuerst (im J. 831.) in einer besondern Schrift: de corpore et sanguine domini, daß, obgleich die Gestalt (figura) des Brodes und Weines im Abendmahle sei, dennoch von beiden nach der Consecration wirklich nichts weiter übrig bleibe, als nur das Aeußere, Gestalt, Farbe, Geruch und Geschmack, zugleich aber eine wahre Verwandlung vorgehe in den Leib und das Blut Christi und zwar denselben Leib, der von Maria geboren, am Kreuze gestorben und vom Tode wieder auferstanden sei. Er berief sich zur Bestätigung seines Satzes auf wirkliche sichtbare Erscheinungen des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahle. — Trotz des Widerspruches, welchen diese Theorie von Seiten der scharfsinnigsten Köpfe fand, erhielt sie doch öffentliche und gesetzmäßige Gültigkeit. Lanfranc, der heftige Gegner des Berengar von Tours und die nachfolgenden Scholastiker bildeten sie zu einer Vollkommenheit aus, daß die spätere römische Kirche im Wesentlichen weder etwas hinzuzusetzen noch zu verändern brauchte. Im Jahre 1215 auf der 4ten großen Lateranischen Synode wurde die Transsubstantiationslehre — der barbarische Name war schon früher aufgekommen — durch den Papst Innocentius III. öffentlich als Kirchenglaube geboten. Von nun an bildeten sich immer mehr die Gebräuche aus, die der römischen Kirche bei der Abendmahlsfeier eigenthümlich geworden sind und erstarrten in der äußern Form der Messe, wie sie noch jetzt besteht. Ausführlicher wird davon noch in den Artt. Messe, Liturgien u. a. gehandelt werden. Dieß aber glaubte der Verf. vorausschicken zu müssen, um sich Wiederholungen zu ersparen, und die eigenthümliche Bearbeitung mancher einzelnen Punkte in diesem Art. zu rechtfertigen. In Betrachtung scheinen vor allen Dingen nun weiter gezogen werden zu müssen die

II. verschiedenen Namen der Abendmahlsfeier. — In kirchlicher, liturgischer und dogmengeschichtlicher Hinsicht wird es nicht unwichtig seyn, der reichen Nomenclatur vom Abendmahle einige Aufmerksamkeit zu widmen. Binterim (IV. Bd. 2r Thl. S. 23.) rühmt es darum sehr, wenn Augusti im 8. Bde. seiner Denkwürdigkeiten das griechische Wortspiel auf unsern Fall anwendet: *τὰ ὀνόματα ὡς τῶν ὄντων νοήματα* — in der Benennung liege zugleich die Erkennung; denn unläugbar ist es, daß mehrere dieser Namen in scharfer Beziehung auf Cultus und Dogmatik stehen. Wir wollen sie so abhandeln, daß wir zuerst von den im N. T. vorkommenden Namen sprechen und dann auch der kirchlichen Benennungen Erwähnung thun.

A. Namen aus dem N. T. — Auf die Einsetzungsworte Matth. 26, 26 — 28. 1 Cor. 11, 20. 23. 26. beziehen sich die Benennungen:

a) Abend- und Nachtmahl. Sie heben besonders den Umstand hervor, daß Jesus zur Nachtzeit das Mahl seines Andenkens einsetzte (*ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο*). Daß diese Benennung auch mit der Praxis im frühern christlichen Cultus übereinstimmt, beweist theils das apostolische Zeitalter (Apostg. 20, 7.), theils auch die darauf folgende Zeit, wo die christliche Kirche eine verfolgte und kämpfende war und ihre gottesdienstlichen Uebungen verborgen halten mußte. Weitläufiger

wird weiter unten von diesem Gegenstande die Rede seyn, wo von der Zeit der Abendmahlsfeier wird gesprochen werden.

b) Die Benennungen: **Gedächtnißmahl, Gedächtnißfeier, Mahl des Herrn, Sacra coena, coena domini,** entledigen sich von selbst nach Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 25. (*εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*) 1 Cor. 11, 20. (*κυριακὸν δεῖπνον*). Gerhardt der berühmte protest. Theolog in seinen locis theol. ed. Cotta Tom. X. p. 3. führt besondere Gründe an, warum diese Namen zu brauchen seien. — Auf Stellen des N. T. (1 Cor. 11, 23.) gründet sich auch die Benennung

c) **τράπεζα κυρίου, mensa domini, Tisch des Herrn, Gottestisch.** Wie sich Tertull. ad uxor. l. II. c. 4. ausdrückt, so siehet man, daß sich diese Benennung auf die Vorstellung von einem convivium dominicum beziehet. Wie richtig auch Viele aus 1 Cor. 11, 25. schließen, daß die ersten Christen noch keine solchen Altäre hatten, wie wir in unsern Kirchen; so würde man doch irren, wenn man nur an einen gewöhnlichen Eßtisch denken wollte. Schon der Gegensatz *τράπεζα δαιμονίων*, d. h. Tisch, worauf den Götzen geopfert wird — und noch mehr die später üblich gewordene Benennung mensa mystica lassen darauf schließen, daß man sich einen, für die feierliche Abendmahlshandlung eingerichteten Tisch zu denken habe. (Vgl. d. Art. Altar Nro. I.) — Uebrigens ist es merkwürdig, daß in der evangelisch-lutherischen Kirche der Ausdruck: „zu Gottes Tische gehen," als synonym für: das Abendmahl feiern, communiciren — sehr üblich geblieben ist, und daß namentlich in den ältern ascetischen Schriften und in den ältern Kirchenliedern diese Metapher sehr gewöhnlich war. — Eine minder häufige Benennung, die sich ebenfalls auf Stellen des N. T. gründet, ist:

d) **Das Brodbrechen, κλάσις τοῦ ἄρτου.** Act. 2. 42. 20, 7. coll. Luc. 24, 35. Diese Benennung schreibt sich daher, daß die Apostel und ersten Christen, so wie Jesus selbst, nach der Sitte der Morgenländer, die sich beim Essen keiner Messer bedienten, das Brod brachen und weil der Genuß des Brodes im Abendmahle zum Wesentlichen der äußern Feier gehöret. Es gründet sich diese Benennung übrigens auf eine Metonymie partis pro toto und ist verwandt mit *ἐσθίειν* oder *φάγειν τὸν ἄρτον*. Die exegetischen und dogmatischen Streitigkeiten über diese Stellen werden schicklicher an einem andern Orte erwähnt werden. Nur dieß wollen wir hier bemerken, daß in der römischen Kirche die Vertheidiger der communio sub una sich besonders auf die *κλάσις τοῦ ἄρτου* berufen. — Streitig ist auch, ob die Benennung

e) **καινὴ διαθήκη, — ἐν τῷ αἵματί μου, Neues Testament, N. T. in meinem Blute** eine eigentliche Benennung des Abendmahles sei oder nicht. In den Stellen Mth. 26, 28. Luc. 22, 20. 1 Cor. 11, 20. zeigt freilich *διαθήκη* nichts anders als Bund — Religionsverfassung — an. Will man sich indessen belehren, in wiefern besonders ältere protestantische Theologen diese Benennung für Abendmahl rechtfertigten, so findet man Manches in Gerh. loc. theol. Tom. I. §. 3. Daß aber der Ausdruck Testament für Abendmahl in die liturgische Sprache auch der lutherischen Kirche überging, davon überzeugt unter andern die sogenannte Präfation vor dem Vaterunser und den Einsetzungsworten in der ältern sächsischen Kirchenagende, wo das Wort

Testament für Abendmahlsfeier mehrmals vorkommt und unter andern der Schluß so lautet: „Demnach wollen wir in seinem Namen und auf seinen Befehl das Testament also handeln und gebrauchen." — Nicht minder gründet sich auch auf das N. T. die für das Abendmahl gewählte Benennung

f) **Communio.** — Sie ist von 1 Cor. 10, 16. abzuleiten. Hier soll angedeutet werden, daß Christen durch den Genuß des Brodes und des Weines mit Jesu in eine genaue Gemeinschaft treten, und sich eben dadurch als seine Verehrer bekennen. Erwäget man, daß die Idee einer edeln menschlichen Verbrüderung vermittelst des Christenthums schon im apostolischen Zeitalter vorherrschte und durch die sogenannten Agapen genähret wurde; so darf es nicht befremden, wenn man diesen Ritus bald als eine Erinnerung an die höhere Gleichheit betrachtete, welche die Christen bei aller Abstufung des äußern Schicksales mit einander theilen. Wäre es nöthig, so ließen sich viele Stellen aus den frühern Kirchenvätern anführen, die unsre ausgesprochene Behauptung bethätigen. Es darf darum nicht auffallen, daß man diese Abendmahlsbenennung nicht blos in Schriften, sondern auch im Leben findet. Communion, — Communiciren — sind darum fast überall Ausdrücke, deren engere, christlichen Gemeinsinn fördernde Bedeutung sogleich anerkannt wird. Daß sich Dogmatik, Kirchenrecht, Liturgik und Ascetik dieses Wortes in verschiedener Beziehung bedienten, wird sich zum Theil noch bei diesem Artikel, zum Theil bei anderer Veranlassung herausstellen. — Unstreitig braucht auch die alte Kirche das Wort ἀγάπη von der Abendmahlsfeier im engern Sinne, wie dieß bei dem Artikel Agape mit mehrern gezeigt werden wird. — Bei den nun folgenden Namen, die wir kirchliche nennen wollen, weil sie im christlichen Cultus sich nach und nach bildeten, ist zu bemerken, daß sie sich zum Theil auch auf neutestamentliche Ausdrücke gründen und nur in der Wortform geändert sind, theils aber auch der Arkandisciplin und der noch spätern Transsubstantiationslehre ihren Ursprung verdanken.

B. Kirchliche Namen der Abendmahlsfeier. Alt und allgemein im Gebrauche ist die Benennung

a) ***Εὐχαριστία.*** Sie ist von den Stellen Mth. 26, 27. Marc. 14, 25. — Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 24. abzuleiten. Nicht nur die griechischen, sondern auch die lateinischen Kirchenväter bedienen sich ihrer. Als Grund dieser Benennung führen sie an, daß Jesus bei der Einsetzung des Abendmahles Dankgebete gesprochen und die ersten Christen bei der Feier desselben Gott ausdrücklich gedanket hätten, daß er Jesum gesendet und die Erlösung der Menschheit durch ihn bewirkt habe. Achtet man auf den besondern Sprachgebrauch bei den Kirchenschriftstellern, so zeiget dieses Wort zuweilen nur das Dankgebet im Abendmahle an, zuweilen auch die ganze Handlung (in dieser Bedeutung gewöhnlich) und metaphorice dasjenige, was durch dieß Dankgebet eingesegnet wurde, die Elemente. Daher besonders in spätern Zeiten die geweihete Hostie allein. Vgl. Reinwalds kirchliche Archäologie p. 352. n. 2. Fast eben so, wie mit εὐχαριστία verhält es sich auch mit der Benennung

b) *Εὐλογία*. Aus den Parallelstellen der Einsetzungsworte in den drei ersten Evangelien ergiebt sich, daß εὐλογήσας Mtth. 26, 26. Marc. 14, 22. und εὐχαριστήσας Luc. 22, 19. synonym gebraucht werden, womit auch 1 Cor. 10, 16. übereinstimmt. Bei den ältesten Kirchenscribenten sind darum auch die Worte εὐχαριστία und εὐλογία völlig gleichbedeutend. Die Beweisstellen dafür findet man in Suiceri thesaur. s. h. v. — Von dem 5ten Jahrh. an unterschied man beide Worte, indem man unter εὐλογία theils blos die consecrirte Hostie, theils das von den Oblationen für die Kirchendiener, Arme, Abwesende, bestimmte Brod verstand, welches die neuern Griechen ἀντίδωρα, gleichsam dona vicaria nennen, wovon noch einmal an einem andern Orte die Rede seyn wird. Gut findet man diesen engern Sprachgebrauch nachgewiesen von Bingh. T. VI. p. 377 — 78 und Blakmore christliche Alterthümer 2r Thl. p. 399 und p. 415. Auch in Müllers Lexikon im Artikel Eulogia ist dieser Sprachgebrauch mit berührt. — Nicht minder heißt auch das Abendmahl zuweilen

c) *Προςφορά* (oblatio). Wir begnügen uns, hier nur zu zeigen, daß dieses Wort in der frühern christlichen Kirche wirklich von der Abendmahlsfeier gebraucht wurde, und werden uns über das lateinische Wort oblatio weitläufiger in einem besondern Artikel, überschrieben: Kirchlicher Sprachgebrauch des Wortes offerre und der davon abgeleiteten Ausdrücke, erklären. Um das Erstere darzuthun, berufen wir uns auf Chrysostom. hom. 18. in Acta p. 716, wo es heißt: Fiebat oblatio singulis diebus dominicis. Auf ähnliche Art kömmt dieß Wort auch in den Concilienbeschlüssen und in den apostolischen Constitutionen vor. Von dem engern Sprachgebrauche des Wortes oblatio, wo man es von den Elementen des Abendmahls und namentlich vom Brode brauchte, wird weiter unten die Rede seyn.

d) *Θυσία*, **sacrificium** vom Abendmahle gebraucht, hat zwar keinen Grund im N. T., läßt sich aber sehr leicht aus dem erklären, was wir Nro. 1. in diesem Artikel bemerket haben. Es kömmt mit vielen Nebenbestimmungen vor, wovon die gewöhnlichste ἀναίμακτος, sacrificium incruentum, hostia incruenta ist. In wiefern die protestantische Kirche θυσία vom Abendmahle billiget oder verwirft, siehet man aus Gerh. l. l. und aus mehrern Stellen der symbolischen Bücher, aus welchen sich ergiebt, daß man θυσία nur in sofern unschicklich findet, in wiefern es synonym mit Meßopfer gebraucht wird und alle die Mißbräuche andeutet, die nach den Ansichten protestantischer Theologen damit verbunden sind. — Wie die Kirchenväter und namentlich Chrysostomus und Gregorius Nazianzenus (S. Suicer. thes. s. h. v.) das Abendmahl mit dem Ausdrucke

e) *Μυστήριον* bezeichnen konnten, läßt sich leicht aus der Arkandisciplin erklären, weshalb wir auch hier auf diesen besondern Artikel verweisen. Ein Gleiches gilt von der Benennung μυσταγωγία. Reformirten Theologen war μυστήριον, vom Abendmahle gebraucht, immer zuwider, lutherische hingegen haben sie aus leicht zu erkennenden Gründen vertheidiget, wie sich dieß aus Gerh. l. l. X. p. 8 ergiebt. Was die Benennung

f) *Σύναξις* — conventus betrifft, so konnte sie auch zur Zeit der Arkandisciplin Statt finden; denn μυστήριον hieß das Abendmahl

nur in Beziehung auf die **missa catechumenorum**. Die **Fideles** betreffend, konnte das Abendmahl immer *σύναξις* heißen, da ja auch diese Form der Abendmahlsfeier das Bild edler Verbrüderung versinnlichte. Die Stelle 1 Cor. 10, 20. gab vielleicht Anlaß zu dieser Benennung. Einige gute Bemerkungen über dieses in der griechischen Kirche gewöhnliche Wort findet man in **I. Andr. Schmidt Lexic. eccles. minus s. h. v.** Anlangend endlich die Namen:

g) *Ἱερουργία* und *λειτουργία*, so ist wohl nicht zu verkennen, daß das erstere Wort mit Beziehung auf Röm. 15, 16. ist gewählt worden, und daß die Idee einer im Christenthume zu bildenden Priesterschaft nach der Analogie der jüdischen ebenfalls Einfluß darauf hatte. Uebrigens ist der Sprachgebrauch von *ἱερουργία* als synonym mit **celebratio sacrae coenae in Suiceri thes. s. h. v.** nachgewiesen. Da wir uns in dem Artikel Liturgie über den Sprachgebrauch jenes Wortes weitläufiger erklärt haben, so bemerken wir nur, daß es in der morgen- und abendländischen Kirche häufig im engern Sinne von dem Abendmahle gebraucht wird. Vergl. Bingh. Vol. V. p. 16. §. 18. In der abendländischen Kirche wurde dieser Sprachgebrauch durch das herrschend werdende Messe verdrängt, über dessen so streitige Ableitung in dem besondern Artikel dieses Namens die Rede seyn wird. Noch ist die Bezeichnung übrig:

h) **Sacramentum altaris.** — Die Griechen, Lateiner und Protestanten bedienen sich ihrer. Luther hat das letzte Hauptstück in seinen Katechismen so genennet und dadurch diesem Ausdrucke gleichsam eine höhere Sanction gegeben. — **Sacramentum**, reformirten Theologen anstößig, ist dessen ungeachtet sehr gewöhnlich und bedeutungsvoll geworden, wie Ausdrücke Sakramentsstreit, Sakramentirer u. a. beweisen. Namen, die mehr der mystischen und ascetischen Sprache angehören, übergehen wir hier. — Ein wesentlicher Punct bei diesem Artikel ist ferner:

III. Die Administration des Abendmahles. — Diese umfasset als Nachahmung alles das, was Jesus persönlich bei der letzten feierlichen Mahlzeit leistete, die er mit seinen Schülern hielt, nämlich das Dankgebet, welches er über das vom Passahmahle abgesonderte Brod und über den Bundeskelch sprach (später **consecratio** genannt) und die Austheilung von Brod und Wein. Es zerfällt wieder in einzelne Abschnitte und läßt folgende Fragen aufwerfen:

a) **Wer durfte die Consecration verrichten?** — Unter diesem Worte, welches im weitern Sinne jede Handlung bezeichnet, wodurch etwas vom gemeinen Gebrauche zu religiösen Zwecken abgesondert wird, verstehet man hier im engern Sinne die Weihung des Brodes und Weines durch Dankgebet und durch Wiederholung der Einsetzungsworte. Bei der ersten Feier sprach Jesus dieses Gebet selbst. In den übrigen Stellen des N. T., wo von der Wiederholung dieser Feier die Rede ist, sind zwar die Personen nicht ausdrücklich genannt, die jenes Weihegebet verrichteten; aber es ist wahrscheinlich, daß man dabei immer an einen Apostel und später an den Vorsteher einer Gemeinde zu denken hat. Wenigstens deutet Justin der Märtyrer in seiner Apologie darauf hin. Als der Klerus mehr ausgebildet war, verrichteten die Bischöfe und mit Erlaubniß derselben die Pres-

byter die Consecration. (S. die beiden Artt. Bischof und Presbyter.) Nur den Diakonen wurde diese Erlaubniß nicht ertheilt. (S. d. Art. Diak.) — Anfangs scheinen die Bischöfe das Consecriren als eine ihnen besonders zustehende Amtsverrichtung betrachtet zu haben. Sie gestatteten dieselbe darum auch nur im Nothfalle den Presbytern, und Spuren dieser Observanz finden wir noch im 7ten und 8ten Jahrh. An manchen Orten soll diese Consecration gemeinschaftlich vom Bischofe und vom Presbyter verrichtet worden seyn. Auch den Mönchen war früher diese Verrichtung untersagt; denn noch im 1sten allgem. Concil zu Ravenna ums Jahr 823 im 11. Canon heißt es: **Interdicimus abbatibus et monachis missas publicas cantare.**

Als aber die jüdische Priesterschaft immer mehr dem christl. Klerus als Muster galt, nahm das frühere Presbyteriat eine völlig veränderte Gestalt an und verwandelte sich in die Priesteridee, die man noch jetzt in der cathol. Kirche festhält. (S. d. Art. Presbyter.) Von dieser Zeit an bildet sich ein völlig verändertes Verhältniß. Nun tritt selbst hier das bischöfliche Ansehen in den Hintergrund; denn das allgem. Concil im Lateran vom Jahre 1215 sagt: **Hoc sacramentum nemo conficere potest, nisi sacerdos.** Von jetzt an findet man nun seltener, daß sich die Bischöfe dieser Feier unterzogen und die Synode zu Toledo mußte die ihrigen mahnen, **ut ter in anno ád minus celebrent.** S. Brenner p. 262—75. Von der geistl. und leibl. Vorbereitung der Priester, ehe sie Messe lesen, handelt dasselbe Buch p. 276—290. — Eine andere hierher gehörige Frage ist diese:

b) **Welcher Gebete bediente man sich bei dieser Consecration?** — Bei Jesu selbst bestand diese Consecration in einem kurzen Dankgebete nach jüdischer Sitte, welches der Hausvater zu thun pflegte. Mth. 14, 19. 15, 36. Luc. 24, 30. — Welcher besondern Worte er sich dabei bediente, ist ungewiß. S. Ammons bibl. Theol. 3. Thl. S. 130. — Eben so wenig wissen wir, was die Apostel dabei sprachen. Nur dahin scheinen sich die Andeutungen der meisten Kirchenlehrer zu vereinigen, daß die Eucharistie durch die Einsetzungsworte und durch die Anrufung des heiligen Geistes oder der göttlichen Allmacht sei geweihet worden. Zorn (in seiner **dissert. de** *ἐπικλήσι* **vett. in Spirit. Sanct. Rostock 1705**) zeigt, man habe den heiligen Geist derwegen angerufen, daß er den Leib und das Blut mit Brod und Wein vereinigen möchte. Die griechische Kirche hat diese **invocationem Spirit. S.** späterhin beibehalten, die römische aber weggelassen und dafür das Vaterunser gewählt, von dem **Gregor. Magn. epistolar. l. 7. ep. 63.** behauptet, es sei einzig und allein als Consecrationsformel von den Aposteln gebraucht worden. (S. d. Art. Vaterunser Nro. 2, b.) — Die Consecrationsformel scheint in frühern Zeiten ein freier Erguß des Bischofs oder Presbyters gewesen zu sein; denn Justin der Märtyrer in seiner ersten Apologie sagt: **Eucharistiam prolixe exequitur** (*ἐπὶ πολύ*). **Preces et gratiar. actiones totis virib.** (*ὅση δύναμις αὐτῷ*) **emittit.** — Erst mit dem Erscheinen der schriftlichen Liturgien bilden sich die Weiheformeln bei dem Abendmahle vollkommen aus und stellen sich als gesetzliche, unabänderliche Norm dar. Daß sie aber bis dahin verschieden seien gebildet und ausgedrückt worden, hiervon ist eben das Streben Liturgien nach Willkühr zu fer-

tigen und die darin vorkommende Verschiedenheit der Formeln der deutlichste Beweis. Die älteste geschriebene Liturgie ist die in den apostolischen Constitutionen (vergl. d. Art.: Gebet in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen Nro. II. B. d.), wo in dem allgemeinen Kirchengebete der feierlichen Weihung von Brod und Wein mit gedacht wird. S. Constit. apost. l. VIII. c. 12. — Gregor von Nazianz berichtet, daß Basilius eine Gebetsformel für den Altardienst gefertiget habe. Wie unbezweifelt es auch seyn mag, daß die Liturgie, welche dem Basilius zugeschrieben wird, nicht nach allen ihren Theilen von ihm herstammt, so macht doch die Weiheformel vom Brod und Wein davon eine Ausnahme. Man kann sie ohne Bedenken als eine ächte Reliquie aus dem Zeitalter des Basilius, ja auch aus einem fernern Alterthume annehmen, in dem er sie selbst aus einer geheimen Tradition ableitet. Auch die spätere, dem Chrysostomus zugeschriebene Liturgie enthält dieselbe Consecrationsformel mit wenig Abweichungen. Es würde für unsern Zweck zu weitläufig seyn, diese Formeln vollständig aufzuzeichnen. Wir begnügen uns, dieselben kurz dahin zu beschreiben, daß „sie insgesammt der Einsetzungsworte Erwähnung thun, nicht minder der Verklärung Jesu durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt gedenken, und zugleich eine Anrufung des heiligen Geistes enthalten, daß das Brod in den Leib, der Wein in das Blut Christi sich verwandeln möge. Uebrigens findet man diese Formeln ausgezogen bei Brenner l. l. p. 7 f. — Etwas anders verhält es sich hier in der römischen Kirche, welche in ihrem sogenannten Kanon zuvor das Gebet sprechen und hernach erst die Einsetzungsworte folgen lässet. Dieser Kanon, wovon die Consecration der wichtigste Theil ist, soll sich schon in dem Gelasianischen Sakramentarium befinden, und mithin dem 4ten Jahrh. angehören. Die verschiedenen Ansichten darüber finden sich bei Brenner l. l. p. 13 ff. Die in diesem Kanon mitgetheilte Consecrationsformel enthält eben so die Einsetzungsworte, wie in der griech. Kirche, nur daß der Umstand noch mehr heraus gehoben ist: Jesus habe mit zum Himmel emporgerichteten Augen die gratiar. actio gesprochen. Wirklich soll diese Formel in das Sakramentar. Gregors des Großen übergegangen seyn und sich eben deshalb in der ganzen lateinischen Kirche erhalten und verbreitet haben. Auch durch das Missale Pius V. von 1320 ist diese Formel nur in der Wortstellung etwas verändert worden. Sie dauert mithin in einem Zeitraume von 14 Jahrhunderten bis auf unsre Tage, wenn man etwa die wenigen Orte ausnimmt, an welchen die Ambrosianische oder Mozarabische Liturgie fortbestehet. — Anfangs geschah die Consecration mit lauter Stimme, so daß das Volk Amen dazu sprach. Iustin. Novell. 137. c. 6. Diese Sitte hat im Oriente immer fortgedauert, im Occidente aber hat man hernach die Consecration ganz leise gesprochen. Eine andere hierher gehörige Frage ist diese:

c) **Wer hatte die Austheilung der geweiheten Elemente des Abendmahles zu besorgen?** Nach dem ältesten Zeugnisse Justins des Märtyrers mußten die Diakonen, sobald der Bischof die Consecration verrichtet hatte, sowohl das Brod als den Kelch unter die Communicanten austheilen. Später aber theilte der Bischof oder Presbyter das Brod so aus, daß es jeder Com=

municant in die Hand empfing, und den Kelch reichten auf ähnliche Weise die Diakonen an die anwesenden Communicanten. Die Belege zu dieser Sitte hat Bingh. Vol. 6. c. 15. §. 6. aus Tertullian, Clemens von Alexandrien, Cyprian, Origenes, Basilius u. a. fleißig gesammelt. Noch findet man Synodalbeschlüsse, worin ausdrücklich untersagt wird, daß kein Diakonus ohne dringende Noth und ohne Auftrag des Presbyters das gesegnete Brod austheilen solle. Ja das Conc. Nic. c. 18. verbietet, daß ein Aeltester den Kelch von einem Diakonus empfange. — Mit der Zeit aber ist es der Diakonen besonderes Amt geworden, sowohl den Kelch als das gesegnete Brod unter die Communicanten auszutheilen. — Hier scheint auch der Ort zu seyn, etwas über die Streitfrage zu bemerken, ob Tertullian die Austheilung des geweiheten Brodes und Kelches durch Laien schon erlaubt gehabt habe? (S. Tertull. de exhortat. castitatis c. 7. ed. Oberth. Tom. II. p. 125) und ob dieß überhaupt zulässig sei? — Ueber den darüber geführten Streit zwischen den Theologen der römischen und der protestantischen Kirche, findet man Nachweisung in Pfaff. dissert. de vett. consecratione eucharistiae. — Buddeus theol. dogm. p. 1147 sqq. Cotta ad Gerhardi loc. theol. X. p. 31 sqq. — Deyling prud. past. p. 467 ed. Küstner. — (Luther, Musäus, Spener, Deyling u. a. hielten es für erlaubt, daß im Nothfalle das Abendmahl durch Laien könne administriret werden.) Auch die schmalkaldischen Artikel de potestate et jurisdictione episc. p. 353 scheinen dieß zu billigen. Vgl. I. Ge. Walch de sacra coena a Laicis administranda. Ien. 1747. 4. — Leugnen muß es aber die römische Kirche vermöge ihrer Ansicht vom Priesterthume. Noch neuerlich haben de Wette über Religion und Theologie S. 295 und Horst in seiner Mysteriosophie 1r Thl. die Austheilung der Abendmahlselemente durch Geistliche steif und unerbaulich und die Form der Liebesmahle oder etwas der Messe Analoges am zweckmäßigsten auch in der protestantischen Kirche finden wollen. — Auch über die Worte, deren sich diejenigen bedienten, welche das geweihete Brod, den geweiheten Kelch austheilten, sind Nachrichten im christlichen Alterthume vorhanden. Anfangs war die Formel, welche die Communicanten mit Amen beantworteten, ganz kurz, und bestand aus den Worten: Corpus Christi — Sanguis Christi — mit dem Zusatze: calix vitae. S. Tertull. de spectac. c. 25. Euseb. VI. 43. Constit. apost. S. 13. — Ambros. de sacrament. l. 4. c. 5. — Von der Zeit Gregors des Großen an hieß es: Corpus domini nostri Jesu Christi servet animam tuam. — Jo. Diac. in vita Gregor. l. II. — Von Alcuins Zeiten an sprach man: corpus domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam. — Vom 9ten Seculo an änderte sich diese Formel dahin ab, daß man sie so ausdrückte: Prosit tibi in remissionem peccator. et ad vitam aeternam. Vgl. Bona rer. lit. l. II. c. 17. p. 842 sqq. Bingh. Vol. VI. p. 484. — Nicht minder hatten die spätern Gewohnheiten und dogmatischen Ansichten Einfluß auf die Distributionsformel beim Abendmahle. — Als die communio sub una noch nicht eingeführet, die Intinctio aber auch im Occidente eine Zeit lang angenommen war, bediente man sich folgender Formel: Corpus domini nostri Jesu Christi sanguine suo intinctum conservet animam tuam in vitam aeternam. Amen. Mu-

ratorii Antiquit. Ital. med. aevi T. IV. p. 178. — Mit der völlig ausgebildeten Transsubstantiationslehre wurde auch auf den Beisatz verum corpus, — verus sanguis ein gewisser Nachdruck gelegt. — Will man sich überzeugen, wie man auch in der lutherischen Kirche eine gewisse ängstliche Aufmerksamkeit auf die Distributionsformel beim Abendmahle mit Bezugnahme auf die Sakramentirer richtete; so findet man in Spörls Pastoraltheologie p. 300 und 301 hinlängliche Auskunft. Vgl. Augusti 8r B. 403 ff. Da jedoch weiter unten von den Distributionsformeln beim Abendmahle, wie sie jetzt im christlichen Cultus gewöhnlich sind, noch einmal die Rede seyn muß, so brechen wir hier diese Untersuchung ab und schreiten zur Beantwortung einer andern Frage, betreffend den

IV. Ort, wo die Abendmahlsfeier pflegte begangen zu werden. — Auch hier kann man die Frage theils weiter, theils enger fassen und zunächst untersuchen:

a) **In welchen Gebäuden wiederholten die Christen das von Jesu eingesetzte mnemonische Mahl?** — In dem Zimmer eines Privathauses setzt Jesus das Abendmahl ein. Marc. 14, 13—16. coll. Luc. 22, 7—13. — Die verschiedenen Meinungen der Exegeten über diese Stellen können wir unbeachtet lassen, da sie keinen weitern Aufschluß über das Lokal geben, wo Jesus die letzte Mahlzeit mit den Seinigen hielt. Da unsre Untersuchung ganz mit der zusammenfällt, die wir im Artikel Kirchengebäude Nro. 1. unter der Aufschrift: „Ursprung, Alter und Beschaffenheit der gottesdienstlichen Versammlungsorte der frühesten Christen," angestellt haben; so verweisen wir auf dieselben und setzen nur das Hauptergebniß, um der schnellen Belehrung willen, hierher. Gleich vom Anfange hatten die Christen ihre besondern Versammlungsorte; aber es waren keine für diesen Zweck einzig bestimmte Häuser, sondern Zimmer in Privatgebäuden, die entweder gemiethet waren oder von einzelnen Christen unentgeltlich zu Versammlungsorten überlassen wurden: Hier kamen die frühesten Christen zusammen, feierten ihre Agapen und im engern Sinne das Abendmahl. Daß aber schon im 2ten und 3ten Jahrhundert, als die Zahl der Christen immer mehr zunahm, bei günstigen äußern Umständen, nach der Analogie der jüdischen Synagogen Gebäude ausschließend zum christlichen gottesdienstlichen Gebrauche sich bildeten, wird in dem Artikel Kirchengebäude nicht minder gezeigt werden. In den Zeiten der Christenverfolgung verhielt es sich freilich anders. Hier mußte man sich in die Umstände fügen und mit jedem Orte zufrieden seyn, wo man unbemerkt vom Auge der Verfolger zusammenkommen konnte. Daher sagt auch Dionys von Alexandrien bei Euseb. Hist. eccles. l. VII. c. 22.: „Jeder Ort, wo wir eine oder die andere Art von Trübsal erduldeten, Feld, Wüste, Schiff, Wirthshaus, Kerker — war für uns ein Versammlungsort." Fanden aber die Christenverfolgungen nur zu gewissen Zeiten statt und waren sie nie allgemein, so darf man diese Störungen des christlichen Gottesdienstes auch nur als temporell und lokal betrachten. Es konnten sich also selbst während dieser Zeit Gebäude bilden, welche zahlreiche und immer mehr wachsende Gemeinden blos zu gottesdienstlichen Versammlungen bestimmten und daselbst auch das Abendmahl feierten. Dieß

wurde recht eigentlich stehende Observanz, als die Kirche von außen her Ruhe erhielt und durch eine Reihe von Kirchengesetzen wurde die Verordnung begründet, daß der **locus ordinarius eucharistiae** der gemeinschaftliche Versammlungsort der Christen sei. Es ist darum auch noch die Frage, ob die einzelnen Fälle, die davon eine Ausnahme zu machen scheinen, (z. B. daß man den Märtyrern das Abendmahl im Gefängnisse reichte, oder daß einzelne Personen das Abendmahl in Privathäusern feierten) nicht so zu verstehen sind, daß die Austheilung der Elemente zwar privatim, die Consecration aber öffentlich und im Gotteshause geschah, und daß hier nur von der Distribution die Rede sei. Das Ergebniß also unsrer Untersuchung möchte sich dahin bestimmen lassen: „Die Abendmahlsfeier der frühern Christen fand immer in ihren gemeinschaftlichen Versammlungsorten statt, zuerst in Privathäusern, im 2ten und 3ten Seculo wohl schon hin und wieder in besonderen zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmten Gebäuden — während der Verfolgungen an jedem für sicher gehaltenen Orte, und zur Zeit, wo die **Sacra publica** der Christen beginnen, stets in der Kirche, so daß die angegebenen einzelnen Fälle entweder mit der bemerkten Einschränkung, oder als Ausnahmen betrachtet werden müssen. Die Kirche wurde zeitig und blieb immer der **locus solemnis** für die Abendmahlsfeier." — Man vergl. den Artikel Kirchengebäude. — Brenner l. l. p. 352 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 8r B. p. 165. — Einiges noch hierher Gehörige wird passender beim Artikel Messe erwähnt werden. — Die zeither beantwortete Frage können wir auch enger fassen, wir können unsre Untersuchung richten:

b) **auf die besondere Stelle in den gottesdienstlichen Versammlungsorten, wo die Abendmahlsfeier pflegte begangen zu werden.** — Wir können uns in der angegebenen Beziehung um so kürzer fassen, da das Meiste hierher Gehörige in dem Artikel Altar berührt wird, der hier besonders verdient verglichen zu werden. Daß in der frühesten Zeit des Christenthums, wo Agapen und Abendmahlsfeier in Verbindung standen und die Christengemeinden minder zahlreich waren, ein gemeinschaftlicher Tisch im Zimmer dazu gebraucht wurde, leuchtet von selbst ein. Höchst wahrscheinlich war dieser Tisch nach orientalischer Art niedrig und der Landessitte angemessen. Die Stellung desselben mußte sich damals nach den Verhältnissen des Ortes richten, und während der Verfolgungen konnte es darüber vollends keine bestimmte Observanz geben. Später, als besondere Kirchenhäuser erbauet wurden, stellte man diesen Tisch entweder in die Mitte, oder noch häufiger an das dem Eingange entgegengesetzte Ende, jedoch immer so, daß der Bischof oder Presbyter, welcher die Eucharistie durch Gebet segnete, das Gesicht gegen das Volk kehrte, folglich den Tisch vor sich hatte. Was nun den Stoff dieser Altartische betrifft, und wie man später auch den jüdischen und heidnischen Begriff vom **ara** und **altare** in dem christlichen Cultus geltend machte, ist abermals in dem Artikel Altar ausführlicher behandelt worden. Hier ist uns nur darum zu thun, darauf hin zu weisen, daß der frühere Abendmahlstisch, später mit dem Namen Altar bezeichnet, der oder die Orte blieben (in der Folge gab es in einer Kirche mehrere Altäre), wo das Abendmahl ausschließend pflegte administrirt zu werden.

Der Ort aber, wo der Klerus und die Laien die geweiheten Elemente empfingen, war theils die Nähe des Altars, theils der Chor der Kirche für den Klerus, die Gegend aber bei den Cancellen außerhalb des Chors für die Laien. Noch einmal werden wir weiter unten in diesem Art. auf denselben Gegenstand zurückkommen müssen. Die hierher gehörige Literatur findet man bei dem Artikel Altar verzeichnet. Eine andere Untersuchung können wir auch anstellen:

V. über die Zeit, wann die Abendmahlsfeier pflegte begangen zu werden. Allgemeiner läßt sich auch hier zunächst die Frage stellen:

a) An welchen Tagen beging man des Herren Mahl? Die frühern Christen, nur erst kleinere Vereine bildend, feierten das Abendmahl nach dem Zeugnisse des N. T. und älterer Kirchenlehrer fast täglich. Act. 2, 42 und 46. — Die Verfolgungen, so wie die Vergrößerungen der Gemeinden und andere Verhältnisse machten späterhin die tägliche Abendmahlsfeier unmöglich. Es wurde nunmehr herrschende Sitte, wöchentlich an den Sonntagen das Abendmahl zu feiern und bereits im 2ten Jahrhundert ist das Zeugniß Justin's des Märtyrers höchst wichtig, der in seiner 1sten Apologie Cap. 37. p. 222 ed. Oberthur. den Tag der Abendmahlsfeier ausdrücklich nennt τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν. Damit würde auch der Status dies beim Plinius epistolar. l. X. ep. 97. übereinstimmen, der ja nach überwiegenden Gründen wohl mehr vom Sonntage, als vom Sabbate zu verstehen ist. Vgl. I. H. Böhmer dissertt. XII. jur. eccles. ant. dissert. I. de stato die p. 5—35. — Wenn aber gleichzeitige und spätere Zeugen aus dem christlichen Alterthume immer noch von der täglichen oder mehrtägigen Abendmahlsfeier in der Woche (Mittewochs, Freitags und Sonnabends,) wie z. B. Tertullian de cor. c. 5. sprechen; so ist dieß theils aus den verschiedenen örtlichen Observanzen, theils aber auch aus der Sitte zu erklären, daß man die geweiheten Symbole mit nach Hause nahm und sie genoß, sobald man ein Bedürfniß dazu fühlte. Dieß erwägend läßt es sich erklären, wie man von einer wöchentlichen, einmaligen Abendmahlsfeier und doch auch von einer täglichen Eucharistie sprechen konnte. — Ueberhaupt muß man bei liturgischen Einrichtungen der frühern Zeit nicht vergessen; daß sie noch sehr das Werk der Freiheit einzelner Christengemeinden waren und sehr von örtlichen Observanzen abhingen, weshalb auch folgende Stelle aus Augustin nicht nur für unsern Fall, sondern auch für andere ähnliche Fälle höchst wichtig ist. Dieser schreibt Epist. 118 ad Ian. c. 2. Alii quotidie communicant corpori et sanguini dominico; alii certis diebus accipiunt, alibi nullus dies intermittitur, quo non offeratur, alibi Sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico. Et si quid aliud hujusmodi animadverti potest, totum hoc genus rerum liberas habet observationes, nec disciplina ulla est in his melior gnavo prudentique Christiano, quam ut eo modo agat, quo agere viderit ecclesiam ad quantunque forte devenerit: quod enim neque contra fidem, neque contra bonos mores injungitur, indifferenter est habendum, et pro eorum, inter quos vivitur, societate servandum est. — Dessen ungeachtet dürfte sich als Hauptergebniß herausstellen, daß der Sonntag der beliebteste Abendmahlstag in den ersten 3 Jahrhunderten blieb. Die Bemerkung Bingh. mit Bezug=

nahme auf das, was wir so eben erinnert haben, dürfte darum wichtig seyn, wenn er sagt: **Reliquis diebus (praeter diem dominic.) aliae ecclesiae eucharistiam celebrant, aliae non; die autem dominico in omnibus omnino ecclesiis celebrabatur, nec unquam in ulla christianor. congregatione omittebatur.** Diese Behauptung scheint sich auch noch durch den Umstand zu bestätigen, daß man den Sonntag **diem panis** zu nennen pflegte, eben weil an demselben die Abendmahlsfeier vorzugsweise gewöhnlich war. Vgl. **Rixner de veter. christianor. circa eucharistiam institutis ac ritib. p. 1. seqq. — Chr. Henr. Zeibich dissert. de usu sacrae coenae frequentiori. Bingh. antiquitt. l. XV. c. 9. Vol. VI. p. 570 seqq.** — Wie gegründet nun aber auch im allgemeinen die Wahrheit seyn mag, daß im Laufe der ersten 3 Jahrhunderte die Gedächtnißfeier Jesu von den Christen fleißig pflegte begangen zu werden; so finden sich doch bereits im 4ten und noch mehr im 5ten Jahrhunderte deutliche Spuren einer gewissen Lauigkeit und Kälte gegen diesen früher so geschätzten Ritus. Die sich darauf beziehenden Ursachen lassen sich mehr vermuthen, als historisch nachweisen. Man könnte vielleicht außer dem erkalteten Eifer der Christen für ihren Cultus, da sie nicht mehr die Verfolgten waren, auch das richtigere Gefühl anführen, daß eine zu oft wiederholte religiöse Feierlichkeit an Bedeutung und Wirkung verliere. Jedoch möchte das allmählige Aufhören gewisser früherer Einrichtungen, wie z. B. der Agapenfeier, der Arkandisciplin, des Katechumenats u. a. die Sache noch besser erklären. — Bereits Chrysostomus klagt über laue Theilnahme an der Abendmahlsfeier und tadelt es, daß man nur vorzugsweise zu gewissen Zeiten im Jahre, z. B. am Epiphanienfeste, Ostern und Pfingsten communicire, ob sich dieß gleich aus dem vorher ausgebildeten Katechumenate erklären lässet. Dieses nämlich veranlaßte an den genannten Tagen feierliche Taufzeiten, mit welchen auch zugleich die Abendmahlsfeier verbunden war. Als jedoch die Kindertaufe bei den anwachsenden christlichen Geschlechtern mehr gewöhnlich wurde, trat auch das Katechumenat in den Hintergrund und so verloren wohl auch die drei genannten Zeitpuncte im Jahre etwas von ihrer Wichtigkeit für die Abendmahlsfeier. Nach dieser Voraussetzung läßt es sich erklären, wie schon zu Anfange des 6ten Jahrhunderts die Synode zu Agde in Gallien (**Conc. Agath. a. 506. c. 18**) verordnen konnte: **Seculares, qui in natali domini, Pascha et Pentecoste non communicaverint, catholici non credantur, nec inter catholicos habeantur.** Das **Conc. Turonens. a. 813. c. 15.** spricht noch bestimmter: **Ut, si non frequentius, vel ter Laici homines communicent, nisi forte quis majorib. quibusd. criminib. impediatur.** — Sei es nun auch, daß diese Verordnungen theils nur die Laien, nicht den Klerus betreffen, theils auch eine öftere Theilnahme, als die dreimalige nicht ausschließen; so können sie doch als Beleg für die Behauptung dienen, daß der Abendmahlsfeier bereits schon zu einer Zeit, wo sich die Messe noch nicht völlig ausgebildet hatte, weniger Aufmerksamkeit bewiesen wurde. — Wenn aber das **Conc. Lateran. IV. a. 1215** und wiederholt **Conc. Trident. Sess. XIII. c. 9.** die Abendmahlsfeier nur auf die Paschahzeit beschränken, so läßt sich dieß aus dem jetzt völlig ausgebildeten Begriff der Messe und den damit verbundenen eigenthümlichen Ansichten erklären. Wie treffend sich

Luther und überhaupt die Reformatoren darüber erklären, wie vielmal man das Abendmahl feiern müsse, wird sich weiter unten ergeben. — Nach Erörterung der ersten Frage: An welchen Tagen und wie oft pflegte die alte Kirche das Abendmahl zu feiern, läßt sich nun auch die enger gefaßte anschließen:

b) **Feierte man das Abendmahl mehr zur Nachtzeit oder am Tage?** — Alle Stellen im N. T., die von der Einsetzung des Abendmahls handeln, weisen darauf hin, daß diese Feierlichkeit am Abende oder in der Nacht sei angeordnet worden. Davon erhielt sie nicht nur ihren Namen, sondern sie wurde auch im apostolischen Zeitalter, der ursprünglichen Einsetzung gemäß, am Abende und zur Nachtzeit begangen, wie dieß unter andern aus Act. 20, 7. erhellet. Man hat nicht unterlassen zu fragen, wie es gekommen sei, daß Jesus die Nachtzeit besonders gewählt habe. Ohne auf die Natur der jüdischen Paschafeier Rücksicht zu nehmen, die schon an sich diesen Umstand hinlänglich aufzuklären scheint, (S. Winers bibl. Reallexicon Artikel Pascha) nehmen einige Ausleger eine Anspielung auf 2 Mos. 12, 8. 12. 18. an, andere dachten hier an die Zukunft Jesu zum Weltgerichte, z. B. I. Gerhard Loc. theol. T. X. p. 420. — In den Zeiten der Verfolgungen waren die nächtlichen Agapen, verbunden mit der Abendmahlsfeier, wohl mehr das Werk der Noth, als der freien Wahl. (Vergl. den Artikel Agapen. Nro. II.) — Erwägt man aber, wie es kam, daß die Sitte bald aufhörte, zur Nachtzeit das Gedächtnißmahl Jesu zu feiern, so fällt diese Untersuchung größtentheils mit der zusammen, die wir in dem Artikel Vigilien angestellt haben, weshalb wir auch auf diesen verweisen. Hier nur so viel. Die Christen, abhängig von der römischen Herrschergewalt, mußten sich auch der so wichtigen Verordnung fügen, nach welcher die nocturni coetus und die coitiones clandestinae streng verboten waren (Cic. de leg. l. II.). Die Christen mögen sich auch dieser Verordnung um so williger gefügt haben, da sie dadurch am leichtesten heidnischen Verleumdungen entgingen und da sie durch kein Religionsgesetz an eine bestimmte Zeit bei dieser Feier gebunden waren. Daraus dürften sich auch die conventus antelucani beim Plinius am besten erklären lassen. Sie schlossen sich an die Nachtfeier an und waren doch dem Gesetze nicht entgegen. Die ganze Stelle zeigt übrigens auch, daß Plinius diese conventus nicht für nächtliche und verbotene Zusammenkünfte muß gehalten haben. Wie es aber kam, daß die Christen, nachdem ihre Religion zur Staatsreligion war erhoben worden, nicht zu der frühern Abend- oder Nachtzeit zurückkehrten, läßt sich leicht erklären. Die Christen hatten die Morgenfeier in jenem Zwischenraume, wo die Vigilien aufhören mußten (s. diesen Artikel), lieb gewonnen und eine andere Deutung derselben auf Christus als die Sonne der Gerechtigkeit, den Aufgang aus der Höhe, das Licht, das in die Welt gekommen u. s. w. aufgefunden, wobei sie um so lieber blieben, da bereits früh schon sehr achtbare Stimmen über die Ausartung der Vigilien zu klagen anfingen. Wurde nun einmal die Frühfeier gewöhnlich, so forderte schon die gute Ordnung bestimmte Vormittagsstunden. Aus Sidonius Apollinar. epistol. l. V. ep. 17. ergiebt sich, daß die hora tertia matutina, nach unsrer Zeitrechnung die 9te Stunde des Vormittags, bereits im 5ten Jahr-

hundert gewöhnlich war. Mehrere spätere Concilien wiederholen dieß. Es ist auch selbst nach dem Missale Regel geblieben, der es jedoch nicht, nach gewissen örtlichen Observanzen, an häufigen Ausnahmen fehlt. Auch die spätere allgemeine Kirche hält es mit völliger Uebereinstimmung für schicklich, die Abendmahlsfeier mit dem Vormittagsgottesdienst in Verbindung zu bringen.

VI. Elemente des Abendmahles. — Mit diesem Namen pflegte man das bei der Eucharistie nöthige Brod und den nöthigen Wein zu bezeichnen. Da aber gerade diese Elemente in der Folge wesentliche Veränderungen erlitten und zu langwierigen Streitigkeiten Veranlassung gaben, so scheint der historischen Untersuchung darüber ein eigener Artikel gewidmet werden zu müssen. Wir verweisen auf diesen, und deuten nur um der Vollständigkeit willen hier die Sache im allgemeinen an. —

VII. Von den Personen, welche an der Abendmahlsfeier Theil nehmen durften. — Auch diese Untersuchung wollen wir um der leichtern Uebersicht willen wieder auf die besondern einzelnen Fragen zurückführen: Welche Personen sah das christliche Alterthum als befähigt und berechtigt zur Abendmahlsfeier an? — An welchem Platze in den kirchlichen Versammlungsorten empfingen besonders die Laien die geweiheten Elemente und in welcher Ordnung geschah dieß? — Welches eigenthümliche Verhalten beobachteten sie bei dieser Gelegenheit? —

a) Welche Personen sah das christliche Alterthum als befähigt und berechtigt an, das Abendmahl zu feiern? — Auf diese Frage läßt sich im allgemeinen antworten: Alle die, welche die Taufe empfangen hatten. Da man anfangs nach einer sehr kurzen Vorbereitung die Taufe zu ertheilen pflegte und größtentheils Erwachsene nur getauft wurden, so läßt es sich erklären, daß es nicht schwer hielt, das zu werden, was wir Communicanten nennen. Sobald die Taufe vollzogen war, wurden auch die Getauften zu den gottesdienstlichen Versammlungen der einzelnen Christengemeinden zugelassen, wo sie sogleich an den Agapen und der damit verbundenen Abendmahlsfeier Antheil nahmen. Man hielt sich hierbei besonders an den Ausspruch Jesu, Marc. 16, 16. Dieß scheint auch die herrschende Praxis geblieben zu seyn, bis eigenthümliche Umstände das Katechumenat nothwendig machten, die Arkandisciplin den äußern Cultus abänderte und die Zeiten der Verfolgungen eine strengere Kirchendisciplin nothwendig machten. Wenigstens stimmt damit folgende Aeußerung Justin's des Märtyrers überein, wo er sagt: „Niemand darf an der Eucharistie Theil nehmen, als wer unsere Lehre für wahr hält, die Taufe der Vergebung der Sünden und der Wiedergeburt empfangen hat und so lebt, wie Christus zu leben befohlen hat.“ Man sieht aus dieser Stelle, daß größtentheils nur von Erwachsenen die Rede seyn kann.

Die eben genannten Neuerungen aber veranlaßten später die zwei Hauptbestandtheile des christlichen Cultus, die Missa Catechumenor. und die Missa Fidelium. Von nun an wurde die Eucharistie immer mehr als ein Geheimniß und als eine Feier angesehen, zu der man nur nach gewissen durchlaufenen Stationen gelangen konnte. Schon die apostolischen Constitutionen geben wiederholt diejenigen Personen an, die nicht an der Abendmahlsfeier Antheil nehmen durften.

Es sind die κατεχούμενοι, d. h. die erste Klasse derselben, 2) die ἀκροώμενοι — audientes, die zweite Klasse, 3) die ἄπιστοι, infideles, Juden und Heiden, 4) die ἑτερόδοξοι (Häretiker, Irrlehrer, Separatisten.) Daß hierher auch die Büßenden und Energumenen gehören, wird aus andern Artikeln klar werden. Auch notorisch Lasterhaften gestattete man die Abendmahlsfeier nicht, und welche besondere Verbrechen davon ausschlossen, ist im Artikel: „Oeffentliche Kirchenzucht“ nachzusehen. — Blieb nun der Grundsatz fest, daß jeder getaufte Christ nach unsrer Ausdrucksweise abendmahlsfähig sei, so darf man sich nicht wundern, daß schon früh Kindern das Abendmahl gereicht wurde, indem bereits im 2ten und 3ten Jahrhundert Beispiele der Kindertaufe vorkommen. (S. den Artikel Taufe.) Dieß mußte man um so mehr gerathen finden, da sich im Streite über die Zulässigkeit der Kindertaufe: Tertull. de baptismo c. 18. Cyprian. Epist. LXIV. p. 158 sqq. ed. Brem. allmählig sich die Ansicht bildete, daß es bei den Sacramenten nicht auf Alter, Fähigkeit u. s. w. ankomme, sondern daß Jeder zu der göttlichen Gnade freien Zutritt habe. Daher läßt es sich zum Theil mit erklären, wie diese Kindercommunion an berühmten Kirchenlehrern, z. B. an Augustin (Serm. 18. de verb. Apost.) u. a. warme Vertheidiger fand und selbst in Synodalbeschlüssen empfohlen wird. Sie dauerten in der abendländischen Kirche, z. B. in Gallien, bis ins 12te Jahrhundert, und daß sie in Deutschland, Helvetien, Lothringen viel länger im Gebrauche gewesen sind, zeigt Bingh. Antiquit. VI. p. 137 sqq. Die griechische Kirche hält noch jetzt mit Strenge auf die Kindercommunion, und zwar nicht blos unmittelbar nach der Taufe, sondern auch als Wiederholung, wie bei den Erwachsenen. Vgl. Thom. Smith. de eccles. Gr. hodierno statu p. 109. — Man findet diesen Umstand sehr speciell bearbeitet in Zornii historia eucharistiae infantum. Berolin. 1737. p. 42—52.

Wenn, wie wir oben gezeigt haben, das Abendmahl in der Regel nur in den öffentlichen kirchlichen Versammlungsorten gefeiert wurde, so bemerket man doch früh schon einige Ausnahmen. Dahin gehört

α) **die Sitte, durch die Diakonen und Akoluthen die geweiheten Elemente den Abwesenden zu übersenden, welche nicht zugegen seyn konnten und doch wirkliche Glieder der Kirche waren.** Schon Justin der Märtyrer macht auf diese Gewohnheit aufmerksam. Nicht minder sendete man auch die geweiheten Elemente

β) **den gefangenen Märtyrern zu, so wie den Kranken und auch den Büßenden, wenn sie in Todesgefahr schwebten.** Bei diesen beiden letztern sollte der Abendmahlsgenuß ein viaticum, ein Zehrpfennig zu der Abreise aus dem Erdenleben, seyn, wie diese Redensart Conc. Nic. can. 13. und Conc. Agath. can. 15. und anderwärts vorkömmt. In dieser Sitte möchte man die ersten Spuren der Privatcommunion finden. — Hierher dürfte auch die Gewohnheit gehören:

γ) **daß der Bischof die geweiheten Elemente an die ihm untergeordneten Gemeinden sendete, um die Gemeinschaft der Hauptkirche mit denselben zu bezeugen.** Dieß geschah besonders um die Osterzeit. S. Irenaeus

in ep. ad Victor. Euseb. h. e. l. V. c. 34. Nirgends hat jedoch der Verfasser etwas Näheres über das Rituelle dieser Sitte auffinden können. Das Conc. Laod. a. 361. can. 14. verbietet zwar diese Sitte; aber nach Io. Moschi prat. spirit. c. ultim. mag sie doch an mehrern Orten noch lange fortgedauert haben. Ein Ersatz dafür scheinen die Eulogien gewesen zu seyn. Noch eigenthümlicher ist die Sitte:

δ) **daß man an einigen Orten den Todten das Abendmahl und den dabei gewöhnlichen Liebeskuß zu geben pflegte.** Es ist streitig, ob man dieß so verstehen soll, daß man Brod und Wein wirklich in den Mund der Verstorbenen brachte und einflößte, oder daß man die geweiheten Elemente nur mit in den Sarg gab? Man möchte das Erstere annehmen, wenn man auf die Ausdrucksweise mancher Synodalbeschlüsse achtet, die diese Sitte verbieten. So heißt es Conc. Carthag. III. c. 6. Placuit, ut corporib. defunctor. eucharistia non detur. Dictum est enim a domino: accipite et edite. Cadavera autem nec accipere possunt, nec edere. — Gewöhnlicher mag es jedoch gewesen seyn, die geweiheten Elemente vielleicht in besondern Behältnissen den Todten mit in den Sarg zu geben. Blackmore in seinen christlichen Alterthümern Thl. II. p. 42 versichert, daß man in der bischöflichen Kirche zu Salisbury verschiedene Särge ausgegraben habe, in welchen man neben dem Leichname auch noch die Abendmahlselemente fand. Vgl. I. Andr. Gleich de S. Eucharistia moribundis et mortuis olim data. Viteb. 1690. — I. Andr. Schmidt. de Eucharistia mortuor. Jenae 1695. Bingh. Vol. VI. l. 15. c. 4. §. 19 und 20. Daß es auch Fälle gab, wo man selbst Gläubige vom Genusse des Abendmahles ausschloß, wird schicklicher seine Erläuterung in dem Artikel Kirchenzucht finden. Hier sei nur der Umstand bemerkt, daß man zuweilen mit den Energumenen eine Ausnahme machte, indem man sie, wenn sie ihre lucida intervalla hatten, auch an der Abendmahlsfeier Theil nehmen ließ. Cassian. collat. patrum VII.

Das Ergebniß unsrer Untersuchung dürfte darum folgendes seyn: „In den frühesten Zeiten des Christenthums, wo nach einer kurzen Vorbereitung die Taufe erfolgte, war es minder schwierig, abendmahlsfähig und berechtigt zu seyn; denn alle Christen, noch kleinere Gemeinden bildend, feierten gemeinschaftlich die Agapen und das damit verbundene Abendmahl. Als aber das Katechumenat sich ausbildete und durch die Arkandisciplin der öffentliche Gottesdienst in die Missa Catechumenor. und Fidel. sich schied, waren nur die sogenannten Fideles abendmahlsfähig und zur Zeit der mehr ausgebildeten Kirchenzucht mußten die Lapsi sich schmerzliche Läuterungen gefallen lassen, um dieß einst früher gehabte Recht wieder zu erwerben. (S. den Artikel Kirchenzucht.) Daß jedoch auch jetzt noch die Taufe als Ritus angesehen wurde, der nothwendig vorangehen mußte, ehe man zur Abendmahlsfeier zugelassen wurde, beweist die eben besprochene Kindercommunion. Anfangs waren alle Fideles Communicanten in den gottesdienstlichen Versammlungen, aber aus Ursachen, die schon in diesem Artikel Nro. V. a. angeführt worden sind, mußte man auch bald die Fideles in Communicirende und Nichtcommunicirende eintheilen, und den letztern verstatten, vor der Eucharistie die Versammlung zu

verlassen. Die geweiheten Elemente außer den kirchlichen Versammlungen zu genießen, sah man theils als Werk der Noth, theils als Mißbrauch an, und immer gehörte diese Sitte mehr zur Ausnahme, als zur Regel. — Wie es aber gekommen sei, daß die Abendmahlsfeier den schönen Begriff communio verlor, wird sich bald weiter unten und in mehrern andern Artikeln zeigen." Mit der Untersuchung des eigentlichen Personals der Communicanten hängen auch noch die Fragen zusammen:

b) **An welchem Orte in der Kirche die Laien die geweiheten Elemente empfingen? — in welcher Ordnung dieß geschah? — und wie sich die Communicanten dabei zu verhalten pflegten?** — Wir haben bereits oben gezeigt, daß der bestimmte Ort in den Kirchengebäuden, wo Brod und Wein consecrirt wurden, ein einfacher Tisch, später ein mehr geschmückter Altar war. Nach dem Berichte des Eusebius hist. eccl. l. 7. c. 9. durften anfangs alle Laien, ohne Ausnahme, sowohl Männer als Weiber am Altare oder auf dem Altarplatze, den man im weitern Sinne auch *θυσιαστήριον* zu nennen pflegte, das Abendmahl genießen. Dieß mag auch die muthmaßliche Praxis im Zeitalter Justin's des Märtyrers gewesen seyn. S. dessen zweite Apologie p. 97. — Gregorius von Tours behauptete dieses ebenfalls von der Gallischen Kirche. S. Mabillon. liturg. gall. l. 1. c. 5. — Das zweite zu Tours gehaltene Concil a. 567 verfügte zwar ausdrücklich, daß kein Laie unter die Kleriker auf dem Altarplatze sich mischen solle; bei der Abendmahlsfeier aber stehe den Männern und Weibern das Allerheiligste offen. — Allein schon früher seit der Hälfte des 4ten Jahrhunderts hatte das Conc. Laod. (a. 361) c. 19. den Laien den Zutritt zu dem Altare versagt und diese Verordnung scheint im Morgenlande allgemeinere Beachtung gefunden zu haben. Es wurde nämlich früh schon Sitte, den Platz, wo der Altar stand, den Chor vom Schiffe der Kirche durch Schranken (*κιγκλίδες*, cancelli) abzusondern. (S. den Artikel Kirchengebet). — Von diesem Platze wurden zuerst die Weiber ausgeschlossen (Conc. Laod. c. 44.) und dann auch die Männer. Dieß ist in der griechischen Kirche immer Observanz geblieben und nur dem Kaiser war es erlaubt, diesen Theil der Kirche zu betreten. Daß auch dieselbe Ansicht in der abendländischen Kirche muß vorgeherrscht haben, beweist das Beispiel des mailändischen Bischofs Ambrosius, der den Altar und Chor für den Klerus so sehr in Anspruch nahm, daß er selbst nicht einmal dem Kaiser dorthin zu kommen verstatten wollte. Vgl. Theodoret. h. e. l. V. c. 18. — Sozomen. h. e. l. VII. c. 24. — Conc. Trull. c. 69. (a. 680.) — Daraus wird auch klar, wie für die Kleriker die sogenannte Communio laica gleichsam eine Strafe und Degradation seyn konnte. Sie durften nämlich nicht in der Eigenschaft als Kleriker innerhalb des Chors, sondern sie mußten als Laien, mit diesen außer dem Chor communiciren. Aus dem zeither Gesagten ergiebt sich nun, daß hin und wieder „die Laien wohl längere Zeit, bis in das 6te Jahrhundert herab, in der Nähe des Altars oder auf dem Altarplatze communicirten; in andern Gegenden aber sowohl des Morgen- als des Abendlandes aus dem Chor der Kirche, hinter die erwähnten Schranken verwiesen wurden, welches auch die allgemeinste

Observanz geblieben zu seyn scheint, wie dieß mehre Synodalbeschlüsse und Aeußerungen der Kirchenväter darthun."

Anlangend die Ordnung, in welcher die Communicanten das Abendmahl feierten, kann man im allgemeinen behaupten, daß nicht äußere Vorzüge, wie Stand, Reichthum und Geburt dieselbe bestimmten, daß aber doch eine gewisse Ordnung Statt fand, die zum Theil auch den Geist der Zeit bezeichnet. Die bereits in den apostolischen Constitutionen l. VII. c. 13 angegebene Ordnung ist gewissermaßen bis in die Zeiten ein Vorbild geblieben, wo die Messe die Laiencommunion immer mehr in den Hintergrund stellte. In den genannten Constitutionen heißt es nämlich: „Zuerst soll der Bischof das Abendmahl genießen, hiernach die Aeltesten, Diakonen und Subdiakonen, die Leser, Sänger und Asceten. Unter den Weibern zuerst die Diakonissinnen, hernach die Jungfrauen und Wittwen und zuletzt das ganze gläubige Volk." — Eine andere Ordnung führt Bingh. an, wie sie in der spanischen Kirche Statt gefunden habe. Er verweist auf das Conc. Bracar. I. (a. 462), wo es im 31sten Can. im allgemeinen heißt: Placuit, ut intra Sanctuar. altaris ingredi ad communicandum non liceat laicis viris et mulieribus, sicut et canonib. antiquis statutum est. — Noch deutlicher spricht aber das Conc. Tolet. II. (a. 633) c. 17. Sacerdos et Levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus. — Ueberhaupt zeigt bei dieser Gelegenheit Bingh., daß auch, was die Ordnung bei den Communicanten anlangt, örtliche Observanz Manches eigenthümlich gestaltet habe. Man sieht aus diesen und andern Stellen, daß damals noch und wohl bis über das 8te Jahrhundert hinaus der Klerus und das Volk in einer nahen und schönen Beziehung zu einander standen und Bronner l. l. als Schriftsteller aus der römischen Kirche giebt sein Bedauern zu erkennen, daß die spätere Messe den schönen Vereinigungspunct der Kleriker mit den Laien beim Abendmahle aufgehoben habe.

c) Achtet man ferner auf die Nachrichten des christlichen Alterthums **in Absicht auf das eigenthümliche Verhalten der Laien beim Empfange des Abendmahles**, so ist allerdings von einer gewissen äußern Vorbereitung zunächst die Rede. Sie läßt sich kurz dahin bestimmen, daß die Communicanten zur Selbstprüfung und zum Gebete um Vergebung der Sünden ermuntert wurden (1 Cor. 11, 26. — Act. 26, 28.). — Damit stimmten auch gewisse formulae solennes überein, deren man sich in den gottesdienstlichen Versammlungen bei der Abendmahlsfeier bediente. Ueberhaupt warnen die damaligen Kirchenlehrer, wenn von diesem Gegenstande die Rede ist, das Abendmahl nicht als opus operatum zu feiern. — Daß man nicht nur die Kleriker, sondern auch die Laien zum Fasten und Nüchternseyn ermunterte, läßt sich vielfach nachweisen. — Eine besondere Kleidung der Communicanten ist durch kein specielles Gesetz vorgeschrieben. Nur eine anständige, ehrbare Kleidung scheint gefordert worden zu seyn. Daß das weiße Taufkleid hier keine Ausnahme mache, wird bei dem Art. Dominica in albis gezeigt werden. Nur den Frauenzimmern war eine Kopfbedeckung von weißer Leinwand geboten, welche Dominicale genannt wurde. S. Conc. Antisid. (a. 578) c. 36. 42. Man ist nicht ganz einig, wie dieß dominicale beschaffen

gewesen seyn mag. Schmidt in seinem Lexic. eccles. minus sagt davon: Secundum quosdam fuit linteum, in quo communicaturae mulieres hostiam deponebant, cum iis non liceba, nuda manu accipere, quod viris licuit. — Aliis est velum, quo mulieres caput in ecclesia tegebant, cum iis nonnisi velatis ingressus illius pateret. Grancolas de antiq. liturg. T. II. 320 vereinigt beide von Schmidt angegebene Bestimmungen, indem er sich so ausdrückt: Quod dominicale erat velum album oblongum, quod pendebat sub mentum, et quod deserviebat mulieribus et ad caput tegendum, et veluti mappa manib. apprehensa ad Eucharistiam accipiendam. Auch das Waschen der Hände vor dem Abendmahlsgenuß dürfte noch mit zu der äußern Vorbereitung der Communicanten gerechnet werden.

Was nun ferner das eigenthümliche Verhalten der Laien beim Empfange der Abendmahlselemente betrifft, so empfingen sie dieselben in der Regel stehend, zuweilen knieend, niemals aber sitzend, — Brod und Kelch in die Hand und erwiederten die Distributionsformel des Priesters mit einem lauten Amen. Das Brod ward von dem 9ten Jahrhunderte an in den Mund gegeben, um zu verhüten, daß der alte Mißbrauch, dasselbe mit nach Hause zu nehmen, nicht fortgesetzt werde. Männer durften mit bloßen, aber gewaschenen Händen das Brod empfangen; Weiber hingegen mußten sich des eben beschriebenen Dominicale's bedienen. — Wie früh man schon anfing wegen abergläubischer Meinungen in Absicht auf die consecrirten Elemente den Communicanten ein besonderes Ceremoniell vorzuschreiben, lehrt aus dem 4ten Jahrhunderte Cyrill. Hierosol. catech. mystag. V. §. 21—22. und viele andere Kirchenschriftsteller und Synodalbeschlüsse, z. B. Conc. Tolet. I. c. 14. — Die Receptacula, Vorhalt-Tücher, die auch in der protestantischen Kirche noch hin und wieder üblich sind, verdanken der Besorgniß ihr Daseyn, daß bei der Distribution von Brod und Wein etwas möchte verloren gehen oder verschüttet werden. Daß nach vollendeter Communion die Communicanten niederknieten und in dieser Stellung den Segen empfingen, sagen schon die Constit. apost. VII. c. 14 und 15. — Nach dem Segen erfolgte die Entlassung der Versammlung mit den Worten: Gehet hin in Frieden! Die Geschichte der spätern Jahrhunderte wird immer ärmer an Nachrichten über das Ritual der Laien beim Abendmahle und alles beschränkt sich immer mehr auf die Klerikalcommunion. Es fehlt darum auch an Monographien über diesen Gegenstand, und nur hin und wieder ist etwas davon in den Abhandlungen über die excommunicatio ecclesiastica berührt. Einiges jedoch findet sich in Bingh. antiquit. Tom. VI. p. 373—430 besonders c. 4. De communicantib., sive personis, hoc sacrament. sumendi habentib. libertatem et de ratione id recipiendi.

VIII) **Abendmahlsgefäße.** — Darüber s. den folgenden besondern Artikel.

IX) **Eigenthümliche Gebräuche bei der Abendmahlsfeier.** Es konnte nicht fehlen, daß sich mit der Eucharistie gewisse besondere Gebräuche bilden mußten; wenn man auch nur dieselbe als Nachahmung der letzten Mahlzeit Jesu mit den Seinigen betrachtete, oder selbst auf die Praxis im apostolischen Zeitalter Rücksicht nimmt. Von verschiedenen derselben, und wiefern sie sich im

Sprechen äußern, wird schicklicher in den Artikeln: Gottesdienstliche Verfassung der Christen. — Oeffentliches und gemeinschaftliches Gebet — Psalmodie, Hymnologie, liturgische Formeln u. a. die Rede seyn. Wir haben es also hier nur mit den Gebräuchen zu thun, die nicht zu der zeither genannten Gattung gehören und sich mehr in gewissen besondern Handlungen äußern. Man wird sich leicht überzeugen, daß die Art und Weise, wie die Abendmahlsfeier begangen wurde, verbunden mit den Agapen, oder als Missa Fidelium oder auch als Messe im eigenthümlich so genannten Sinne auf diese Gebräuche entschiedenen Einfluß hatte. Besonders schuf die letztere ein besonderes Ritual und ein reich ausgestattetes Ceremoniell, dessen nähere Beschreibung aber ihre mehr geeignete Stelle im Art. Messe finden wird. Wir begnügen uns, hier nur solche Gebräuche anzuführen, die theils auf ein hohes Alterthum Ansprüche machen dürfen, theils auch den Geist des christlichen Cultus in den besondern Zeiträumen scharf bezeichnen. Vor allen Dingen rechnen wir hierher:

a) Das Darbringen der Oblationen. — Es ist bekannt, daß das griech. προσφορὰ und lat. oblatio nach dem kirchlichen Sprachgebrauche verschiedene Bedeutungen hat. Daß man es von dem Abendmahle überhaupt und von dem Dankgebete dabei besonders gebrauchte, ist bereits oben von uns gezeigt worden. Hier verstehen wir darunter die Gaben und Geschenke an Lebensmitteln, welche die Christen entweder zu ihren Liebesmahlen und der damit verbundenen Abendmahlsfeier oder später zu der letztern nur allein darbrachten. Dieß Darbringen scheint anfangs ohne besondere Feierlichkeit gewesen zu seyn, als aber die gemeinschaftliche Gottesverehrung in besondern Kirchen üblich wird und die Laien ihre Opfergaben auf den Altar bringen müssen, wird selbst auch diese Handlung feierlicher. Man nannte sie vorzugsweise oblationes Fidelium, weil sie nur von vollkommenen und in der Kirchengemeinschaft stehenden Gliedern angenommen wurden. Da anfangs, wie wir schon oben gezeigt haben, der Gesammtbestand der Christen den Namen der Fidelium erhielt, so brachten auch alle ohne Ausnahme diese oblationes dar, welche die Constit. Ap. VIII. c. 12. p. 403. δῶρα nennen und damit besonders Brod und Wein bezeichnen. Als aber die öffentliche gemeinschaftliche Gottesverehrung sich in die Missa Catechumenor. und Fidelium schied, brachten nur die im engern Sinne sogenannten Fideles solche Oblationen dar, später selbst nur diejenigen derselben, welche communicirten. Man legte selbst einen Werth auf die Erlaubniß solche Oblationen darbringen zu dürfen. Bingh. antiquit. Vol. VI. l. 15. C. 2. hat dieß in einem besondern §. mit der Ueberschrift: Quibusnam hominibus licitum fuerit oblationes facere et quibus non fuerit nachgewiesen. — Er zeigt hier, daß man alle diejenigen ausschloß, die man als Unversöhnliche, als Bedrücker der Armen, als Wucherer kannte. In den Constitutt. ap. l. 4. c. 6. ist ein langes Verzeichniß derer aufgeführt, die von der Erlaubniß, solche Gaben darzubringen, ausgeschlossen waren. Das Conc. Eliberitan. (a. 305.) dehnt dieß Verbot selbst auf Catechumeni, Poenitentes, Energumeni und auf alle Reisende aus, die keine Empfehlungsschreiben bei sich hatten. Ueberhaupt ist dieser Paragraph für den bestimmten Zweck mit Fleiß gearbeitet, und er verdient von denen verglichen

zu werden, die diesen Umstand genauer erörtern wollen: — Ja auch selbst unter den dargebrachten Gaben traf man eine Auswahl, wie dieß die Canon. apost. c. 3 — 4 und 5 darthun. Gegen das Ende des vierten Jahrhunderts (ohngefähr um die Zeit, wo man schon eifrig bemüht war, die Agapen abzuschaffen) verordnet das Conc. Carthag. III. sogar, daß die Oblationen nur in Brod und Wein bestehen sollen. Lehrreiche Winke über diese Oblationen ertheilt Tertullian apol. c. 39. auch in der Art, daß er zeigt, Niemand sei dazu gezwungen gewesen, dieselben darzubringen, sondern es habe dieß freiwillig geschehen müssen. Auch sei der Ueberrest dieser Gaben nicht zum Schmause, sondern für Elende und Arme, für älternlose Kinder, für unvermögende Alte u. s. f. angewendet worden. Daß diese Oblationen, jedoch mehr auf Brod und Wein beschränkt, auch da noch fortgedauert haben, wo die Agapenfeier und die Arkandisciplin aufhörten, wodurch der öffentliche Gottesdienst in die Missa Catech. und Fidelium zerfiel, läßt sich sehr leicht darthun. Schon der Umstand, daß man in der liturgischen Sprache des Mittelalters Amas oder Amulas und Fagones erwähnt, jene Gefäße, in welchen der Wein zur Abendmahlsfeier, diese weiße Tücher, worin das nöthige Brod eingeschlagen war, — kann zum Beweis dieser Behauptung dienen. — Ueber das Rituelle bei dieser Darbringung sagen ältere Schriftsteller ohngefähr Folgendes: Nachdem der Diakon: oremus! ausgerufen und während des Gesanges, welcher davon den Namen offertorium erhielt, geschah die Darbringung, zuerst von den Männern, dann von den Weibern. Daß die Opfernden die Gaben selbst auf den Altar legten, geschah nur in manchen Gegenden und als Ausnahmen bei den Geistlichen und bei Fürsten (Theodoret. hist. eccl. l. V. c. 17.) In der Regel wurden sie ihnen von den Diakonen abgenommen, dem Bischofe übergeben oder vorgezeigt, auf den Altar oder einen besondern Tisch gelegt, wie es schon die Constitutt. Apost. VIII. 12. vorschrieben. In der Communio sub una und der veränderten Form des Brodes liegt der Grund, warum im 12. und 13. Jahrhunderte die Oblationssitte im Occidente aufhörte. Nur hin und wieder blieben noch Spuren und Erinnerungen der ehemaligen Sitte übrig. Wie aber der Klerus sich Ersatz für die dargebrachten Oblationen zu verschaffen wußte, wird passender bei dem Artikel Abendmahlselemente gezeigt werden können. Vergl. Christ. Math. Pfaff: dissert. de oblatione et consecratione Eucharistiae in seinem Syntagm. diss. theol. Stuttgard. 1720. — Ein anderer Gebrauch, der ebenfalls auf ein hohes Alterthum Ansprüche machen darf, war auch:

b) **Das Händewaschen.** — Obgleich erst Justin der Märtyrer von dieser Sitte beim christlichen Gottesdienste Nachricht giebt, so ist es doch nicht ganz unwahrscheinlich, daß sie schon im apostolischen Zeitalter Statt fand. Als Anstandssitte, besonders bei feierlichen Angelegenheiten, war sie Juden und Heiden bekannt. Aus 1 Tim. 2, 8. läßt sich dieser Gebrauch nicht ganz erweisen, wie schon Chrysostomus hom. VI. ad h. l. gezeigt hat. Deutlichere Spuren davon finden sich beim Cyrillus von Jerusalem catech. myst. V., wo er den Neugetauften einige Liturgiepunkte erklärt und dort unter anderm sagt: Vidistis diaconum porrigentem sacerdoti et presbyteris ad altare circumstantibus aquam abluendis manibus. — Aehnliche Spuren finden

sich auch in den apostolischen Constitutionen und in Dionys. de eccles. hierarch. c. 3. — Auch als schriftliche Liturgien gewöhnlich werden, geschieht dieser Sitte Erwähnung, selbst bis in die neuesten Zeiten herab. Wie es mit dem Händewaschen des die Messe haltenden Priesters im römisch-katholischen Cultus jetzt noch gehalten werde, erfährt man aus Grundmayr's liturgischem Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche, Augsburg 1822. S. 145. und Müllers Lexikon des Kirchenrechts, Artikel: Händewaschung. — Vergl. den Artikel Messe, wo nochmals von diesem Gebrauche die Rede seyn wird. — Ein hohes Alterthum als Abendmahlsgebrauch behauptet auch:

c) **Der Friedenskuß** (osculum pacis). — Das Küssen ist von jeher im Morgenlande ein Zeichen der Freundschaft, der Liebe und der äußern Ehrerbietung gewesen. Diese Sitte findet sich daher auch bei den Juden, Griechen und Römern. Als ein religiöser Gebrauch mag dieser Kuß schon in der jüdischen Synagoge Statt gefunden haben, woraus sich auch der Name leicht erklären läßt, indem die Juden sich bei wechselseitiger Begrüßung der Formel שלום לך bedienten. — Dieser Gebrauch ging ebenso wahrscheinlich aus den jüdischen Synagogen in die christlichen Versammlungen über, und daß er hier zu einer besondern Feierlichkeit gehörte und den Geist gegenseitiger Liebe und Eintracht fördern sollte, sehen wir aus den Benennungen *Φιλήμα ἅγιον* Rom. 16, 16. *Φιλήμα ἀγάπης* 1 Petri 5, 14. — Aus Tertullian ad uxor. l. 2, c. 4. haben Einige geschlossen, die Christen hätten sich damals ohne Unterschied des Geschlechtes einander geküßt und Bingh. Vol. VI. l. XV. C. III. p. 299 seqq. ist dieser Ansicht nicht abgeneigt. — Früher scheint man sich diesen Kuß vor der Consecration gegeben zu haben. Spuren dieser Sitte finden sich bei Justin, Cyrillus von Jerusalem, in den apostolischen Constitutionen, beim Chrysostomus und Augustin. — Im 8. und 9. Jahrhundert dringen noch deutsche Concilien (die Synode zu Frankfurt a. 794. c. 50. — zu Mainz a. 813. c. 44.) auf den Friedenskuß bei der ganzen Gemeinde. Männer und Weiber küßten nur ihres Gleichen. Vergl. Durandus Ration. l. VI. c. 53. — Aber um das 13. Jahrhundert hört diese Sitte allmählig auf. Eine ängstliche Frömmigkeit findet an ihr etwas Gefährliches und läßt daher ein Instrument des Friedens, eine Tafel mit dem Kreuzeszeichen oder mit dem Bildnisse Christi fertigen und zum Küssen herumreichen. Daher das Osculatorium, tabella pacis, instrumentum pacis. Die ersten Spuren davon findet man in England. So fordert z. B. Wolter, Erzbischof von York, um das Jahr 1250 für die Kirchen ein osculatorium. — Die Laien kommen indessen auch bald um dieses, wozu Rangstreitigkeiten und besonders das Unbequeme bei zahlreichen Versammlungen mögen beigetragen haben. Nun wird es allmählig Sitte, die Hostie, oder den Kelch, oder das in den Missalien gezeichnete Lamm oder das Kreuz zu küssen, um dadurch den Frieden gleichsam von Jesu selbst zu empfangen. Wenn die alten römischen Ordnungen davon auch nichts haben, so enthalten hingegen die spätern Missalien genaue Vorschriften, diese veränderte Art des Küssens betreffend. Darum läßt sich auch noch jetzt in der römischen Kirche das öftere Küssen von Seiten des Priesters in der Messe erklären. Uebrigens hat sich die Sitte des Küssens auch noch in an-

dern Kirchen und bei kleinen christlichen Partheien erhalten, wovon die Rede anderwärts seyn wird. In den Messen für Verstorbene, am Charfreitage, am heiligen Sabbathe enthielt man sich des Küssens ganz. Cfr. De osculis Christianor. vet. in Tub. Pfanner. observat. eccles. Tom. II. diss. 3. — Iac. Herrenschmidt. Osculologia. Viteb. 1630. — I. I. Zentgrav: de modo salutandi osculo. Argentor. 1685. — Petr. Müller: de osculo sancto. Jen. 1675—1701. — J. Gottfr. Lange, vom Friedenskuß der alten Christen. Leipzig 1747. — Ein anderer Gebrauch beim Abendmahle, der nicht minder ein hohes Alterthum für sich hat, ist

d) **Das Räuchern mit Weihrauch.** — Die frühesten Christen haben den Weihrauch, oder das Incensum bei ihrem Gottesdienste, als Nachahmung einer heidnischen Sitte verabscheut. Daher sagt auch Tertullian in Apologet. c. 32: Thura non emimus. Bei Beerdigungen war diese Räucherungsart erlaubt, jedoch nicht als religiöse Feierlichkeit, sondern mehr als Vorsichtsmaßregel, um den übeln Leichengeruch zu vertreiben. Erst gegen das Ende des 4. Jahrhunderts fing man an, sich des Räucherns auch beim Gottesdienste zu bedienen; Anfänglich gewiß nur in diätetischer Hinsicht, um die durch Ausdünstungen entstandenen übeln Gerüche in den zahlreichen Sammlungen zu zerstreuen. Frühere Spuren vom kirchlichen Gebrauche des Weihrauches finden sich bei Ambros. comment. in Luc. I. Cod. Theodos. l. XV. tit. 4. — Der römische Bischof Leo I. drang gleichfalls darauf, daß der Weihrauch überall möchte eingeführt werden. Da dieß ohngefähr der Zeitpunkt ist, wo man anfing, Mehreres aus dem heidnischen Cultus in den christlichen Gottesdienst aufzunehmen, so darf es uns nicht wundern, wenn das Räuchern mit Weihrauch auch hier heiliger Gebrauch wurde. Auch die Analogie des jüdischen Gottesdienstes konnte hier einwirkend gewesen seyn. Vergl. Winers biblisches Reallexikon. Artikel: Weihrauch. — Von nun an bildete dieses Räuchern nicht nur eine bestimmte Function einzelner Kleriker, sondern man bediente sich dazu auch eigenthümlicher Gefäße und bald wurde es durch genaue Vorschriften bestimmt, wenn, wo und wie man das Thuribulum zum Anräuchern auch bei der Messe schwingen sollte. Der Ordo Romanus, so wie die griechischen Menäen enthalten darüber bis ins Einzelne gehende Vorschriften. S. Chr. Henr. Broemel de thuris usu in funerib. et sacris reliquis vet. Christian. — G. Heinr. Martini de thuris in vet. Christ. sacris usu. Lips. 1752. — Baumgartens Erl. des chr. Alterth. S. 504. — Gieseler's Lehrbuch der Kirchengesch. 1r Bd. (2te Aufl.) S. 527. — Ein anderer, hierher gehöriger Gebrauch ist:

e) **Das Bezeichnen mit dem Kreuze.** — Dieß ist zu unterscheiden von der spätern Sitte, wo man gemalten oder geschnitzten Kreuzen eine besondere Aufmerksamkeit widmete, und davon wird schicklicher in einem besondern spätern Artikel die Rede seyn. — Das Bezeichnen mit dem Kreuze geschah mit einer Handbewegung, wodurch die Kreuzesform abgebildet wurde. Läßt sich auch kein Beweis dafür aus dem apostolischen Zeitalter ableiten, so ist es dennoch schon eine alte Sitte. Tertull. de cor. milit. sagt von den Christen, daß sie im häuslichen Leben sich oft schon mit dem Kreuze bezeichnet hätten. Als

gottesdienstlicher Gebrauch finden wir dieß Bezeichnen oft angewendet, unter andern auch bei der Consecration des Brodes und Weines im Abendmahle. — Anfangs hatte diese Sitte nur eine gewisse symbolische Bedeutung, wodurch man eine lebendige Erinnerung an den leidenden Erlöser, oder die Bereitwilligkeit, so edel zu dulden wie er, und Aehnliches ausdrücken wollte. Nach und nach schrieb man auch diesem Gebrauche eine gewisse magische Kraft zu. Nach den apostolischen Constitutionen macht sich der Bischof vor der Präfation mit der Hand ein Kreuz auf die Stirn. Durchs Kreuz wurden auch die Oblaten geweiht, wofür mehrere Stellen aus Augustin, Chrysostomus und Gregor von Tours sprechen. Als später das kirchliche Cerimoniell durch besondere Liturgien eine festere Bestimmung erhalten hatte, findet man auch eigenthümliche Verordnungen über diesen Gebrauch. Der Ordo Romanus in seiner progressiven Ausbildung schreibt dieses Bezeichnen mit dem Kreuze bald nur einige, bald auch mehrere Male vor. Die verschiedenen Missalien zeigen hier eine vielfältige Abweichung. Vor der Erscheinung des römischen Missals unter Pius V. im Jahre 1570, wo alles eine bleibendere Form im äußern Gottesdienste der römischen Kirche erhält, ist dieses Kreuzeszeichen auf 55 Mal bestimmt. Von dieser Regel machen nur verschiedene Mönchsorden eine Ausnahme. Weit weniger Kreuze hat die Mozarabische Messe. — Auch selbst über die Art, dieß Kreuz zu machen, hat Verschiedenheit geherrscht. Die Monophysiten machen es mit einem Finger, die übrigen Christen aber mit drei Fingern. Die Griechen machen es von oben herunter und von der rechten zur linken Hand, die Lateiner aber von der linken zur rechten Hand. Die griechische Gewohnheit ist auch sonst im Occidente gewesen. Da noch ein besonderer Artikel das Kreuzeszeichen im christlichen Cultus behandeln wird, so möge man dort die specielle Literatur über diesen Gegenstand suchen.

f) **Das Wehen mit dem Wedel.** — Ein Diakon oder sonst ein Individuum, dem niedern Klerus angehörig, hatte die Bestimmung, die Fliegen von den Opfergaben abzuwehren. Denkt man sich die Beschaffenheit dieser Oblationen besonders in den früheren Zeiten, berücksichtigt man das wärmere Klima, so konnten die Nothwendigkeit und ein gewisses Gefühl des Schicklichen diese Sitte gebieten. Wenigstens ist sie alt; denn es geschieht ihrer bereits in den apostolischen Constitutionen Erwähnung, wo es, nachdem von der Darbringung der Oblationen die Rede gewesen ist, ausdrücklich heißt: Duo diaconi ex utraque parte altaris teneant flabella ex tenuibus membranis, aut ex pennis pavonis, aut ex linteo, ut parva animalia volitantia abigant, ne in calicem incidant. Const. Apost. l. 8. 11. Die orientalischen Liturgien, z. B. des Chrysostomus, des Basilius u. A., thun dieser Sitte häufig Erwähnung. S. Bona rer. liturg. l. I. c. 25. n. 6. Das Werkzeug selbst, womit dieß geschah, hieß griechisch ῥιπίδιον, lateinisch flabellum. Jedoch zeigt Suicer in seinem thesaur., daß man dieß Wort auch noch von dem fremdartigen Gefäße brauchte, in welchem Brod und Wein zum Altar gebracht wurde. S. auch Bingh. Vol. VI. p. 307—8. — Daß diese Gewohnheit auch im Occidente nicht unbekannt gewesen sei, ergiebt sich aus Moschi prat. spirit. C. 150. — Sie dauert fort bis in die spä-

tern Jahrhunderte. Wir finden Spuren davon in den Gebräuchen der Clugniacenser und in dem Cerimoniale der Dominikaner. Noch in der Pontificalmesse von 1497 heißt es: Unus ex Capellanis poterit habere flabellum et abigere muscas ab oblatis et a pontifice. — In den späteren Verordnungen kommt nichts weiter davon vor und vielleicht haben nur noch einige Mönchsorden diesen Gebrauch. S. Suicer. thes. eccles. Tom. II. p. 905. — Brenner l. l. p. 280 ff. — Noch scheint einer alten Sitte bei der Abendmahlsfeier erwähnt werden zu müssen, die den Protestanten stets anstößig gewesen ist. In frühere Jahrhunderte hinauf reicht auch der:

g) Gebrauch der Lichter beim Abendmahle. — Läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß man anfangs die letzte Mahlzeit Jesu mit den Seinigen so genau wie möglich nachahmte; daß schon im 1. Jahrhundert hin und wieder wegen der Verfolgungen die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen im Verborgenen und des Nachts mußten gehalten werden: so erklärt sich schon daraus der Umstand, daß Beleuchtung auch bei der Abendmahlsfeier Statt fand. Es ist darum nicht nöthig, die Analogie des jüdischen und heidnischen Cultus zu Hülfe zu rufen. Durch den Lichtergebrauch bei den Agapen und der damit verbundenen Abendmahlsfeier konnte man auch am besten dem Verdachte vorbeugen, daß die Christen Werke der Finsterniß und Unzucht trieben und eine natio lucifugax sei. Wie man aber dessen ohngeachtet fortfuhr, Lichter bei der Abendmahlsfeier beizubehalten, als die Tageszeit für den christlichen Gottesdienst überhaupt und der Vormittag für die Abendmahlsfeier insbesondere üblich wurden, haben wir schon oben gezeigt. Sie hörten zwar auf Werke der Nothwendigkeit zu seyn; aber als Symbol der Erleuchtung, der frommen Freude, und als Andeutung, daß Jesus das Licht der Welt sei, behielten sie auch in späterer Zeit noch immer Geltung und Bedeutung. Ihrer erwähnen darum auch schon die Canon. Apost. c. 3. und die Zeugnisse für den Lichtergebrauch beim Abendmahle und bei andern Theilen des christlichen Cultus lassen sich leicht aus den früheren Jahrhunderten beibringen, wie dieß außer mehreren Artikeln der Artikel Taufe lehren wird.

Nach der eben angeführten Stelle aus den Canon. Apost. c. 3. ergiebt sich, daß die Beleuchtung beim Abendmahle mehr durch eine lampenartige Vorrichtung muß bewirkt worden seyn; denn hier heißt es: Es soll nicht erlaubt seyn, etwas auf den Altar zu bringen, als Oel für den Leuchter (ἔλαιον εἰς τὴν λυχνίαν) und Rauchwerk zum Räuchern (θυμίαμα) zur Zeit des heiligen Opfers (ἐν καιρῷ τῆς ἁγίας προσφορᾶς). Anderwärts findet man nur die allgemeine Benennung luminaria. Aber Vigilantius, welcher den Lichtergebrauch bei Tage als Nachahmung des Heidenthumes tadelt, spricht von einer molis cereorum, weshalb es wohl auch nicht unwahrscheinlich ist, daß die Kerzen die beliebteste Altarbeleuchtung mögen gewesen seyn. In Beziehung auf die Sitte der Altarbeleuchtung sagt daher auch Microlog. in den Observatt. eccles. c. XI. juxta Romanum ordinem nunquam missam absque lumine celebramus in typum illius luminis, cuius sacramenta conficimus. Später, wo in der römischen Kirche das Cerimoniell beim Gottesdienste für so wichtig gehalten wurde, findet sich

die Verordnung, daß bei der Messe zwei, zu Rom aber, wenn der Papst Messe hält, sieben Kerzen brennen, zum Andenken der sieben Lampen, die 2 Mos. 25, 37 und der sieben Fackeln vor dem Throne, die nach Apoc. 4, 5 erwähnt werden. S. Missal. Rom. Miss. General. 20.

Nach der Reformation schaffte man diese Kerzen als etwas zu dem Meßaberglauben Gehöriges ab, und Luther soll dieß selbst im Churkreise zu seiner Zeit gethan haben. Daher erregte die Wiederherstellung dieser Kerzen durch das Leipziger Interim (S. Plancks Geschichte des protest. Lehrbegriffs. Th. IV. S. 173) Aufsehn und Anstoß. Doch als ein Adiaphoron angesehen, fügte man sich im protestantischen Deutschlande und namentlich in den Chursächsischen Ländern in diesen alten Gebrauch, und Spörl in seiner Pastoraltheologie hat mehrere Kirchenordnungen deutsch-protestantischer Staaten angeführt, wo über diese und jene Gebräuche beim Abendmahle sehr vernünftig geurtheilt wird. S. besonders p. 305 und 6. — Wie sehr sich aber der Widerwille gegen die Altarkerzen in einigen Theilen des protestantischen Deutschlands um 2 Jahrhunderte später muß geändert haben, ergiebt sich aus folgendem Vorfalle: Im Jahre 1736 hatte Friedrich Wilhelm I., König von Preußen, in den Churfürstlich Brandenburgischen Landen den Gebrauch der Altarkerzen untersagt, aber zu großer Unzufriedenheit der Geistlichen und des Volkes. Ja der damalige Zuchthausprediger zu Halle, Namens Johann Gottgetreu Müller, ging in seinem Eifer so weit, daß, da die Lichter vom Altare weggenommen waren, er Leuchter und Lichte in der Tasche mitbrachte, sie in dem Predigerstuhl anzündete und auf den Altar setzte. Friedrich der Große erlaubte im Jahre 1740 (S. Spörl p. 306) um der Schwachen willen wieder den Gebrauch der Kerzen beim Abendmahle. Nicht nur in der preußischen Monarchie und in Sachsen hat sich darum der Kerzengebrauch beim Abendmahle erhalten, sondern soweit sich der Verfasser hat unterrichten können, an den meisten Orten des protestantischen Deutschlands, selbst hin und wieder in reformirten Gemeinden. In der neuesten Zeit, wo man den Cultus der protestantischen Kirche überhaupt zu arm an einer gewissen äußern heiligen Symbolik hat finden wollen, sind die Altarkerzen als das Sinnbild der Erleuchtung und der Freude fast allenthalben gebilligt werden.

h) **Das Emporheben der geweihten Elemente und die daraus später entstandene Anbetung der Hostie.** — Ob es gleich nicht zu leugnen ist, daß es schon früh im 6. Jahrhunderte, und noch bestimmter im 7. Jahrhunderte üblich war, die Elemente des Abendmahls in die Höhe zu heben und sie dem Volke zu zeigen; so sollte dieß doch nur sinnbildlich an die Erhöhung Jesu am Kreuze erinnern, oder es hatte dieß vielleicht auch einen andern, besondern ritualen Grund. Daß man damit noch nicht an eine göttliche Verehrung habe denken können, beweist schon der Umstand, daß die Alten einstimmend annahmen, Brod und Wein behalte im Abendmahle seine Natur unverändert. — Dieß hat auch Bingh. Vol. VI. c. 1. §. 5—6. sehr gründlich nachgewiesen und dabei gezeigt, daß die sogenannte Elevation der Hostie, um ihr gleichsam göttliche Ehre zu erweisen, genau mit der Verwandlungslehre (Transubstantiatio) zu-

sammenhänge, und daß von dieser Gewohnheit vor dem 13. und 14. Jahrhunderte sich kein historisches Zeugniß beibringen lasse. Andere Gebräuche spätern Ursprunges werden theils in dem nächsten Artikel Abendmahlselemente berührt werden, theils auch in andern Artikeln ihre Erwähnung finden, theils aber auch ganz unbeachtet gelassen werden, weil sie an sich kleinlich und nicht allgemein üblich sind, so daß sie mehr in die Missalien der römischen Kirche gehören, die wieder nach Beschaffenheit der Länder mannigfaltig von einander abweichen.

X. Veränderungen der Abendmahlsfeier durch die Reformation und allmählige Ausbildung der Gebräuche dabei, wie sie noch jetzt bestehen. — — War einmal der Grundsatz von Seiten der Reformatoren ausgesprochen, daß die heilige Schrift erster und oberster Erkenntnißgrund für das Christenthum sei, daß man, was den öffentlichen Cultus betreffe, so viel wie möglich zu der Einfachheit der frühern Kirche zurückkehren müsse; so ist leicht begreiflich, daß sowohl der Begriff der Messe, als auch die dabei üblichen Feierlichkeiten höchst anstößig erscheinen mußten. Wie auch die Reformatoren in ihren dogmatischen Ansichten vom Abendmahle, deren Berücksichtigung anderswohin gehört, abweichen; so waren sie doch darin einig, daß für die Art und Weise der Abendmahlsfeier nur die Aussprüche des N. T. und das Beispiel der ersten christlichen Kirche zu beachten seien. Nach diesem Grundsatze fiel die Ansicht von der Messe ganz weg, die Abendmahlsfeier erhielt wieder ihren alten Charakter eines gemeinschaftlichen Brudermahles zum Andenken des Erlösers, man theilt es wieder unter beiderlei Gestalt aus und manches Zweckmäßige aus den Gebräuchen der frühen Kirche würde jetzt wieder ins Leben zurückgerufen. Da man die äußere Einrichtung des Gottesdienstes als ein Adiaphoron betrachtete, so läßt es sich auch erklären, wie die verschiedenen Partheien in der protestantischen Kirche bald mehr, bald weniger von den äußeren Gebräuchen abweichen, die zeither in der römischen Messe Statt gefunden hatten. Wir glauben das jetzt Gesagte nicht besser bethätigen zu können, als wenn wir die wesentliche Gebräuche bei der Abendmahlsfeier in den einzelnen Kirchen, die dem Protestantismus angehören, nachweisen.

A) Lutherische Kirche. — Hier macht die Abendmahlsfeier gewöhnlich den Schluß des öffentlichen Gottesdienstes an den Vormittagen aus; bisweilen ist sie auch auf Wochentage verlegt, und auch hier gewöhnlich mit andern gottesdienstlichen Handlungen verbunden. Ihr vorher geht eine Vorbereitungsandacht, Beichte genannt. (S. den besondern Artikel Beichte.) Wenn die Predigt vorüber ist, so begiebt sich entweder derselbe Prediger, oder wo ihrer mehrere an einer Kirche sind, ein anderer an den Altar, welchen die Lutheraner in ihren Kirchen beibehalten haben. Dort findet er bereits das Brod und den Wein, ersteres in kleinen Oblaten oder Hostien. Der Prediger fängt dann die Handlung mit einem vorgeschriebenen Gebete an, welches an verschiedenen Orten länger oder kürzer ist und Aehnlichkeit mit den ältern Präfationen hat. An manchen Orten wird blos das Gebet des Herrn hergesagt, darauf folgen die Einsetzungsworte, jedoch nicht in ein Gebet verwebt, sondern wie sie in den Evangelien enthalten sind. Größtentheils wird beides abgesungen, zuweilen auch nur abgelesen, und mit

beidem geschieht auch die Consecration. Unter dem Gesange der Gemeinde theilen nun ein oder mehrere Prediger Brod und Wein an diejenigen Laien am Altare aus, die sich zur Abendmahlsfeier eingefunden haben. Gewöhnlich treten die Mannspersonen zuerst zum Altare, hernach die Weibspersonen, an einigen Orten verheirathete und unverheirathete unter einander, oft auch ein Theil nach dem andern. Die sonst beim Abendmahle Statt findende Rangordnung möchte wohl an den meisten Orten abgeschafft seyn. Der Prediger reicht einem jeden Communicanten die Hostie in den Mund und sagt ungefähr folgende Worte: Nehmet hin und esset, das ist der Leib unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi für eure Sünde in den Tod gegeben, der stärke und erhalte euch im wahren Glauben zum ewigen Leben! Amen. Bei der Austheilung des Kelchs, welchen er den Communicanten an den Mund hält, sagt er: Nehmet hin und trinket, das ist das Blut eures Herrn und Heilandes Jesu Christi, vergossen zur Vergebung der Sünde, das stärke und erhalte euch im wahren Glauben zum ewigen Leben! Amen. — Wenn die Communicanten alle hinzugegangen sind, wird mit einem Dankgebet geschlossen und die Gemeinde mit dem Segen entlassen. Was übrig bleibt, wird als gemeine Speise angesehen und der Wein von Kirchendienern zu Hause getrunken, oder auch an Kranke, jedoch nicht als consecrirter, sondern als gemeiner Wein zur Stärkung des Körpers versendet. Denn so oft ein Kranker communiciren will, werden Brod und Wein von neuem durch die Einsetzungsworte consecrirt. Die Kranken empfangen das Abendmahl zu jeder beliebigen Zeit des Tages oder in der Nacht. Die übrig gebliebenen Hostien werden auf die nächste Communion aufbehalten, aber alsdann mit den neu hinzugekommenen wieder consecrirt. Früher scheinen die Communicanten das Abendmahl knieend empfangen zu haben, weshalb sich auch in den ältern Kirchen fast allenthalben Kniebänkchen befinden. Jetzt scheint es die vorherrschende Sitte zu seyn, das Abendmahl stehend zu empfangen. Außer der gewöhnlichen Predigerkleidung ist an manchen Orten auch noch beim Ausspenden des Abendmahls ein weißes Chorhemd gewöhnlich. Häufig brennen auch Wachskerzen auf dem Altare, und es sind zwei Knaben vorhanden, welche den Communicanten ein Tuch vorhalten, und die Ministranten vorstellen. Bei den Worten: Das ist mein Leib, das ist mein Blut, bedient sich der Prediger zuweilen des Kreuzeszeichens, zuweilen erhebt er aber auch bei gewissen Stellen den Teller mit den Hostien, den Kelch mit dem Weine. Aus diesem Allen ergiebt sich, daß die einzelnen Gebräuche nicht sowohl auf eine allgemeine feste Regel sich gründen, als vielmehr auf örtliche Observanz. Altar, Hostien, Wachskerzen, Ministranten mögen als Ueberbleibsel, jedoch nach einer veränderten Bedeutung, aus der römischen Kirche gelten. —

B) Reformirte Kirche. — Hier sind zwar die Gebräuche nicht durchgehends einerlei, doch möchte das Wesentliche Folgendes seyn: Einen oder etliche Tage vor dem Abendmahle wird eine Vorbereitung gehalten, in welcher nach der Ermahnung des Predigers die Stücke vorgelesen werden, über welche sich die Communicanten zu prüfen haben. In dieser Vorlesung werden an einigen Orten etliche Fragen vorgehalten, die sich auf gewisse Worte des Heidelberger Katechismus

beziehen und von den Anwesenden laut mit Ja beantwortet werden. Dieß aber ist nicht allenthalben üblich. Hierauf folgt eine Art von absolutio declarativa von Seiten des Predigers, welche von der Gemeinde mit Amen beantwortet wird. Wenn das Abendmahl gehalten werden soll, so wird der Gottesdienst wie gewöhnlich verrichtet, und nach der Predigt und dem gewöhnlichen Gebete die Communion durch Verlesung einer gewissen Formel angefangen. Diese enthält die Worte der Einsetzung aus 1 Cor. 11., worauf verschiedene Vermahnungen folgen. Alsdann wird ein dazu bestimmtes Gebet hergelesen, welches mit dem V. U. beschlossen wird. Hierauf wird der Glaube oder das sogenannte apostolische Symbolum gesprochen, mit einer kurzen Ermahnung begleitet und unmittelbar hernach den Communicanten das Brod und der Wein gereicht, als welche durch Hersagung des angeführten Formulars und durch die Worte bei der Darreichung consecrirt werden. Das Brod selbst ist aus Weizenmehl, gemeiniglich länglich gebacken, und der durchgängig gewöhnliche Name, womit es benannt wird, ist Brod und nicht Kuchen. Jedoch sind auch die Oblaten noch an mehreren Orten gebräuchlich. Es gilt gleichviel, ob es gesäuertes oder ungesäuertes Brod ist, und solches hängt von der an jedem Orte eingeführten Gewohnheit ab, wobei kein Prediger für sich eine Aenderung vornehmen kann. Das Brod wird den Communicanten in die Hand gegeben und nicht in den Mund gereicht. Diese kommen an den meisten Orten einzeln herbei, und empfangen es stehend, nirgends aber knieend. An einigen Orten sitzen die Communicanten um einen Tisch herum, je 12 und 12; an andern Orten bleiben sie in ihren gewöhnlichen Stühlen und in diesen Fällen wird das Brod und der Wein von den weltlichen Kirchenältesten überbracht. Dieses ist vorzüglich in der Schweiz, jenes aber in den Niederlanden gewöhnlich. Der Kelch wird ebenfalls dem Communicanten in die Hand gegeben, es sey denn, daß er zerbrechlich wäre, wo er ihm an den Mund gehalten wird. An den Orten, wo die Communicanten um einen Tisch sitzen, übergiebt ein jeder den Kelch an seinen Nachbar. Sonst aber erhält ein jeder den Kelch aus der Hand des Predigers, welchem er immer wieder zurückgegeben wird. Bei der Darreichung des Brodes ist an vielen Orten die Formel gewöhnlich: „Das Brod, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Jesu Christi, der am Stamme des Kreuzes gebrochen ist, zur Vergebung eurer Sünden." — Bei der Darreichung des Kelchs heißt es entweder: „Der Kelch der Danksagung, womit wir danksagen, ist die Gemeinschaft des Blutes Jesu Christi, oder: Nehmet hin und trinket, das ist das wahre Blut Jesu Christi, am Stamme des Kreuzes für euch vergossen zur Vergebung eurer Sünden. An manchen Orten wird den Communicanten, je zu zweien, ein beliebiger auf die Abendmahlsfeier bezüglicher Spruch gesagt. Bei der sitzenden Communion wird in der Regel gar nicht gesprochen. Die Reformirten in Frankreich bedienen sich wieder einiger anderer Formeln. Während der Communion wird von der Gemeinde gesungen, oder auch von der Kanzel ein Lied oder eine Stelle der h. Sch. verlesen, und wenn die Communicanten alle empfangen haben, so wird die Handlung mit einem Danksagungsgebete beschlossen. Die Kranken-Communion ist an den meisten Orten gar nicht üblich. Kranke, die aus dem Bette ge-

bracht werden dürfen, werden in die Kirche getragen und empfangen das heilige Abendmahl mit der übrigen Gemeinde, aber in der Porte-chaise sitzen bleibend.

C) Die Unionsfeier. — In Baden, Nassau, Hessen-Cassel, Rhein-Baiern, Anhalt-Bernburg und ganz neuerlich Anhalt-Dessau und in einzelnen preußischen Gemeinden (besonders seit 1817) sind Lutheraner und Reformirte in einem Kirchenverein zusammengetreten. (Union). In der Hof- und Dom-Agende (Berlin 1821) ist dieses Unionsmahl folgendermaßen bestimmt:

1) Anrede an die Gemeinde. Geliebte in dem Herrn! da wir jetzt das Gedächtnißmahl unsers Herrn Jesu Christi zu halten Willens sind, das zur Stärkung und Befestigung unsers Glaubens von ihm eingesetzt worden ist, so prüfe ein jeder sich selbst, wie uns hierzu der Apostel Paulus ermahnt; denn dieß heilige Sacrament ist den betrübten Gewissen, die ihre Sünden bekennen, Gott fürchten und die Erlösung begehren, zur Stärkung und zum Troste gegeben. Da wir uns nun sündhaft und schuldig erkennen müssen, und uns selbst zu helfen unvermögend sind, so hat Christus, der Sohn Gottes, unser geliebter Herr, sich über uns erbarmt, und ist um unsrer Sünde willen Mensch geworden, auf daß er das Gesetz und den Willen Gottes für uns erfülle, und den Tod und alles, was wir mit unsern Sünden verschuldet haben, zu unserer Erlösung auf sich nehme und erdulde. Um dieses zu bekräftigen, setzte er sein heiliges Abendmahl ein, auf daß jeder, der von diesem Brode ißt und von diesem Kelche trinkt, an die dabei gesprochenen Worte und empfangenen Zeichen Jesu Christi glaube, auf daß er in dem Herrn Christo und Christus in ihm bleibe, und ewig lebe. Dabei sollen wir sein gedenken und seinen Tod verkündigen, nämlich, daß er für unsere Sünden gestorben und zu unserer Rechtfertigung wieder auferstanden sei. Dankbar für die unaussprechliche Gnade nehme jeder sein Kreuz auf sich, um ihm nachzufolgen und uns nach seinen Geboten unter einander zu lieben, wie er uns geliebt hat, denn wir sind alle ein Leib, weil wir alle eines Brodes theilhaftig sind, und aus einem Kelche trinken.

2) Gebet. — Lasset uns beten: Herr, der du mit deinem Tode der Welt das Leben gabst, erlöse uns von allen unsern Sünden und von allem Uebel, verleihe uns die Kraft des Willens, deinen Geboten immer treu zu bleiben, und gieb nicht zu, daß wir uns jemals von dir trennen, der du mit dem Vater und dem heiligen Geiste regierst in Ewigkeit. Amen.

Chor. Amen.

3) Aufforderung niederzuknien und die Einsetzungsworte zu hören: Knieet nieder und vernehmt die Einsetzungsworte (der Geistliche wendet sich nun gegen den Altar und verrichtet die Consecration. Die Gemeinde hört die Einsetzungsworte knieend und erhebt sich erst wieder, wenn der Chor Amen singt).

4) Einsetzungsworte und Segnen der Brode (die nachher bei der Austheilung gebrochen werden) und des Weines.

(Nach verrichteter Consecration wendet sich der Geistliche wieder gegen die Versammlung und spricht:)

Der Friede des Herrn sey mit euch Allen!

Chor. Amen.

Gesungen wird vom Chore:

O Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt. Erlöse uns, lieber Herre Gott.

O Lamm ꝛc. — Erhöre uns lieber Herre Gott!

O Lamm ꝛc. Verleihe uns deinen Frieden und Segen!

5) Bei der Austheilung wird vom Geistlichen gesagt: Unser Herr und Heiland Jesus Christus spricht: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, das thut zu meinem Gedächtniß; bei der Austheilung des Kelchs: Unser Herr und Heiland Jesus Christus spricht: Das ist der Kelch des N. T. in meinem Blute, das für euch vergossen wird, solches thut zu meinem Gedächtnisse.

6) Danksagungsgebet. Lasset uns beten: Allmächtiger, ewiger Gott! wir sagen dir unsern inbrünstigen Dank für die unaussprechliche Gnade, deren wir durch den Genuß deines heiligen Abendmahles theilhaftig geworden sind; wir bitten dich demüthiglich, du wollest uns der Wirkungen des heiligen Geistes eben so gewiß werden lassen, als wir dein heiliges Sakrament jetzt empfangen haben, damit wir deine göttliche Gnade, Vergebung der Sünden, Vereinigung mit Christo, und ein ewiges Leben, so uns allen darum verheißen ist, und ewig behalten mögen. Wir danken dir auch, Allmächtiger, daß du uns durch deine göttliche Gnade erquickt hast, und bitten dich, daß deine Barmherzigkeit uns solches gedeihen lasse zum starken Glauben an dich und zu brüderlicher Liebe gegen alle Menschen, durch unsern Herrn Jesum Christum, der vereint mit dir und dem heiligen Geiste regiert in Ewigkeit. Amen.

7) Segen. — Chor. Amen.

Aus dieser Angabe der Unionsfeier ergiebt sich übrigens, 1) daß sie im wesentlichen dem reformirten Ritus gleich und als solcher anzusehen ist, da das heilige Abendmahl auch hier, wie in jener Feier nur als Gedächtnißmahl Jesu und Brod und Wein als Zeichen angesehen werden. Nur die allgemeine Vereinigung mit Christo und das Leben in Christo, wird in den Gebeten erwähnt; 2) daß vieles von den Gebeten, was nicht unmittelbar die Lehre vom Abendmahle betrifft, aus der ältern lutherischen brandenburgischen Agende entlehnt ist. An andern Orten, wo Lutheraner und Reformirte einen Kirchenverein zu bilden anfingen, hat man jedoch auch eine andere Liturgie gewählt, als die hier angegebene ist. Man sehe unter andern die Kirchenzeitung von 1827, wo Nr. 97. berichtet wird, wie zum ersten Male Reformirte und Lutheraner vereint das Abendmahl feierten und welche Liturgie dabei befolgt worden sei.

D) In der englisch-bischöflichen Kirche hat es mit dem Abendmahl folgende Bewandniß:

1) an einer besondern Communiontafel werden einige Sprüche von dem Geistlichen verlesen, welche größtentheils von der Wohlthätigkeit handeln und wobei der Clerk oder ein angesehener Mann aus der Gemeinde mit einer Schüssel herumgeht und Almosen einsammelt. Hierauf folgen andere Gebete, eine Vermahnung zur Selbstprüfung und zum würdigen Genuß des Abendmahls. Sodann knieet die Versammlung nieder und es wird

2) eine allgemeine Beichte und eine Absolution verlesen; darauf folgt dann das Gebet der Weihung, worin auch die Einsetzungsworte mit enthalten sind.

3) Die Geistlichen reichen nun, wo deren mehrere sind, sich unter einander zuerst das Abendmahl, wo aber nur einer gegenwärtig ist, da reicht er es sich zuerst selbst. Die Communicanten kommen hierauf ohne Unterschied der Geschlechter von ihren Sitzen herbei und knieen auf die Bänke um die Communiontafel herum und die Geistlichen reichen ihnen das Brod, welches gewöhnliches Brod ist, mit den Worten: „Der Leib „unsers Herrn Jesu Christi, der für dich gegeben ward, erhalte deinen „Leib und Seele zum ewigen Leben. Nimm und iß dieses zur Erin„nerung, daß Christus für dich starb und weide dich an ihm in dei„nem Herzen durch den Glauben mit Danksagung!" — Dieß Brod, in Würfel geschnitten, nimmt jeder selbst in die Hand. Nachher reichen die Geistlichen eben so auch den Kelch allezeit mit rothem Weine, welchen jeder selbst in die Hand nimmt und trinkt, und sie sprechen dabei folgende Worte: „Das Blut Jesu Christi, welches für dich vergossen ward, erhalte deinen Leib und Seele zum ewigen Leben. Trinke dieß zur Erinnerung, daß das Blut Christi für dich vergossen ward und sei dankbar!" — Welche beides empfangen haben, gehen zurück auf ihre Sitze, um für Andere an jenen Bänken Platz zu machen. Der übrigbleibende Wein wird nicht hinweggetragen oder stehen gelassen, sondern die Geistlichen trinken dann abermals davon und reichen ihn den daselbst befindlichen Communicanten nochmals, bis er verbraucht ist. Vorherrschend ist also bei dieser Handlung nicht sowohl ein Geist andachtsvoller Erhebung, und es soll also nicht ein Act der höchsten Andacht, als vielmehr eine Belebung und Befestigung der gemeinschaftlichen Verbindung und ein öffentliches Bekenntniß zum Christenthum seyn. Endlich folgen

4) einige Gebete, das Vaterunser und der Segen, womit die Abendmahlsfeier dann beschlossen wird. S. Clausnitzers Gottesdienst, Kirchenverfassung und Geistlichkeit der bischöflich-englischen Kirche rc. Berlin bei Maurer 1817 p. 12 ff. — Von den Presbyterianern im brittischen Reiche ist bekannt, daß sie zwar in den Glaubenssachen mit der bischöflichen Kirche übereinstimmen, aber in der Kirchenzucht von ihr abweichen. Da sie alle Gebetsformeln verwerfen, so ist ihre Abendmahlsfeier sehr einfach. Ein Prediger spricht ein Gebet aus dem Herzen, sagt die Einsetzungsworte her und alsdann erfolgt die Austheilung von Brod und Wein fast eben so wie in der bischöflichen Kirche.

E) Abendmahlsfeier bei einigen kleinern Partheien der protestantischen Kirche. Die Arminianer oder Remonstranten, indem sie von der reformirten Kirche ausgingen, leugnen die Kraft und Wirkung des Abendmahls zur Stärkung des Glaubens, und halten es für eine bloße Ceremonie und ein Erinnerungsmittel an den Tod Christi. Die Taufgesinnten oder Wiedertäufer, und zwar die strengern, geben das Abendmahl nur den Gliedern ihrer Gemeinden; die gelindern aber, (d. i. die arminianisch Gesinnten) lassen jeden auch als Mitglied anderer christlichen Kirchen zu ihrer Abendmahlsfeier zu, ohne daß dadurch eine Verpflichtung zum Beitritt ihrer Gemeinde ausgedrückt würde. Doch schließen sie die übrigen Wiedertäufer davon

aus. Uebrigens sind bei diesen kleinern Partheien die äußern Abendmahlsgebräuche denen, die in der reformirten Kirche üblich sind, sehr ähnlich. Gewöhnlich empfängt man hier das Abendmahl sitzend an Tischen, so daß die Lehrer Brod und Wein herumtragen.

Auch giebt es einzelne fanatische Partheien in der christlichen Welt, die auf das Abendmahl gar keinen Werth legen. Dieß gilt unter andern von den Quäkern, die in der That kein Abendmahl haben, indem sie weder Brod noch Wein in ihren Versammlungen austheilen. Sie erklären die Einsetzungsworte aus Joh. 6, von einer blos geistlichen Speise. Auch gilt dieß von allen den schwärmerischen kleinern Partheien, die den öffentlichen Gottesdienst ganz verachten. Gewöhnlich verwerfen sie das Abendmahl völlig, oder legen nur der Feier desselben in ihren kleinen Versammlungen einen Werth bei. — Merkwürdig ist es, daß ungeachtet ihrer dogmatischen Ansicht, doch mit Ernst und Andacht das Abendmahl feiern:

F) die Socinianer. Ihnen ist das Abendmahl eine bloße Ceremonie, bei welcher man sich an den Tod Christi erinnert. Sie suchen in demselben weder Stärkung des Glaubens, noch auch eine Bestätigung der uns erworbenen Sündenvergebung durch Jesum. Brod und Wein sind bei ihnen nichts als Bilder des zerbrochenen Leibes und des vergossenen Blutes Christi. Dessen ungeachtet hat diese Feier bei ihnen viel Ernstes und Erbauliches. Diejenigen, welche das Abendmahl feiern wollen, versammeln sich des Tages vorher an dem gewöhnlichen Orte, wo sonst die gottesdienstlichen Versammlungen gehalten werden und wo gepredigt wird. Die Glieder einer fremden Kirche oder auch nicht Getaufte, die bei der Predigt gegenwärtig seyn dürften, müssen abtreten, und nun werden die Thüren verschlossen. Hierauf wird die Vorbereitung, oder, wie sie es nennen, die Disciplin angestellt, die sie von ihrem ersten Ursprunge an gehabt haben. Es werden nämlich einem Jeden seine Fehler verwiesen, und nicht nur der Prediger, sondern auch jeder Anwesende hat die Erlaubniß, den andern zu bestrafen. Gegenseitige Beleidigungen werden ausgesöhnt. Diejenigen, welche wissentlich und vorsätzlich Andern Aergerniß geben, werden ernstlich ermahnt oder nach Befinden ganz von der Gemeinde ausgeschlossen. Wenn die Disciplin vorbei ist, wird die Thüre wieder geöffnet und die Handlung mit Gebet und Gesang beschlossen. Das Abendmahl selbst wird den folgenden Tag also gehalten: Nach der Predigt wird der Tisch gedeckt und eine Schüssel mit Brod und ein Kelch mit Wein darauf gesetzt, auch ein Abendmahlslied gesungen. Hierauf treten zuerst so viel Mannspersonen um den Tisch, als daran gehen. Der Lehrer verliest die Worte der Einsetzung, segnet das Brod und die Umstehenden beten. Die, welche bisher gestanden haben, setzen sich um den Tisch. Der Lehrer bricht das Brod und reicht es den Sitzenden, die es mit ihrer Hand fassen und essen. Nach diesem segnet er unter Gebet den Kelch, wobei die, welche zuvor saßen, aufstehen, den Kelch aber hernach sitzend trinken. Wenn dieses geschehen ist, begeben sie sich nach gethaner Danksagung zu Gott an ihren vorigen Ort, worauf Andere an ihre Stelle kommen. In der Predigt wird vom Leiden Christi gehandelt, und die ganze Ceremonie, wie sie es nennen, mit einem auf den Knieen verrichteten Gebete und mit einem Liede beschlossen. — Noch ist eine von den klei-

nern Partheien in der christlichen Kirche, deren Abendmahlsfeier eine besondere Merkwürdigkeit hat, es ist

G) **Die Herrnhuthische Brüdergemeinde.** Sie überlassen es Jedem, was er sich nach den mancherlei Lehrtropen vom Abendmahle, die von den Lutheranern, Reformirten und mährischen Brüdern entlehnt sind, für eine wählen will, indem von dieser Sache, wie von vielen andern Glaubenswahrheiten nichts unter ihnen gesprochen wird. Die Herrnhuther haben die Liebesmahle aus der alten Kirche wieder eingeführt. Das Abendmahl wird von ihnen an einem öffentlichen Versammlungsorte und nur bei Kranken in den Wohnstuben gehalten, gemeiniglich alle Monate, Sonnabends oder Sonntags zu Mittag, und am liebsten am Abend. Acht Tage vorher geht das sogenannte Sprechen oder das gegenseitige Unterhalten über den vorhandenen Seelenzustand an. Gleich nach der öffentlichen allgemeinen Beichte und Absolution geschieht die Consecration des Brodes unter den Worten der Einsetzung und die Austheilung auf Seiten der Brüder durch einen Priester oder Diakon, und auf Seiten der Schwestern durch einen Priester und eine Diakonissin. Der Diakonus reicht dem Priester aus dem Körbchen ein Stück des gesegneten Brodes, welches derselbe bricht und zweien zugleich giebt. Unter der Austheilung singt der Consecrator den Hymnus:

O daß sich Jesu treues Weib Die Kreuzgemeinde mit dem Leib,
Der für sie abgeschlachten Leib, In diesem Augenblick begrüb'.

Hat ein Jedes seinen Theil empfangen, so geschieht der gemeinschaftliche Genuß in einem Augenblick nach den Worten: „Das thut zu meinem Gedächtniß," und der gleich darauf folgenden Collecte:

Gemeinde zittre heiliglich, Der Tod des Lamms durchgehet dich;

indem die Gemeinde auf den Knieen oder dem Angesichte liegt, welches auch Prostrativ, das Anbeten, genannt wird, und bei noch andern Gelegenheiten üblich ist. Nachdem sie wieder aufgestanden, wird der Friedenskuß ertheilt unter den Worten:

Das unbefleckte Paschafleisch, Das mach' dir Leib und Seele keusch.

Dann wird sitzend eine Liturgie über den Leichnam Jesu gesungen. Hierauf geschieht mit den Worten der Einsetzung die Consecration des Kelchs. Er wird den Aeltesten gegeben und unter Assistenz der Diakonen von einem Nachbar dem andern gereicht, indem aus Passionsliedern eine Liturgie über das heilige Blut gehalten wird. Zu Ende wird von einem Nachbar dem andern unter einer schicklichen Collecte der Friedenskuß und der Segen ertheilt, und die Candidaten, wenn ihrer vorhanden sind, zum nächsten Genusse des heiligen Abendmahls confirmirt. Zuletzt wird ein gemeinschaftlicher Abendsegen, wenn das Abendmahl Mittags, oder Morgensegen, wenn es des Abends gewesen ist, meistens aus Communionliedern gehalten. Diejenigen, welche Amts oder anderer dringender Hindernisse wegen zu Hause bleiben müssen, empfangen bald darauf oder am nächsten Morgen auf einem Gemeinsaal das Abendmahl ohne abermalige Consecration. Dieses wird die Nachcommunion genannt, und die Kranken, die sich nicht dahin begeben können, empfangen es von einem Diakonus auf der Stube. Außer den allgemeinen Communiontagen aber wird das Abendmahl den

Kranken nicht gereicht. S. Kurze Nachricht von der Feier des heiligen Abendmahls bei den verschiedenen Religionspartheien, von D. J. G. Scheibel. Breslau im Verlage von Joseph Max und Comp. 1824. Von der Entstehung und Einrichtung der evangelischen Brüdergemeinde, von Christ. Ferd. Schulze, Professor am Gymnasium zu Gotha. Ebendas. bei Reyhers Erben 1822. — Daß in diesem Artikel der griechischen und römisch-katholischen Kirche in Absicht auf ihre heutigen Abendmahlsgebräuche keiner besondern Erwähnung geschehen ist, rührt daher, weil der Artikel Messe hierzu eine schicklichere Gelegenheit darbietet.

XI. Nochmaliger belehrender Ueberblick des Ganzen. — Indem wir noch einmal das verarbeitete Material in dem Artikel Abendmahlsfeier der Christen überblicken, treten uns folgende wichtige Wahrheiten und Erinnerungen entgegen:

1) **Das Abendmahl ist im christlichen Cultus als eine der wichtigsten und heiligsten Handlungen, zu allen Zeiten und von allen Religionspartheien anerkannt worden.** — Man hat es gleichsam für den Kern des christlichen Gottesdienstes angesehen. Wie sich dieß schon aus der Natur und Beschaffenheit dieser rührenden Feier ergiebt, indem kein anderer Cultus eine äußere Ceremonie aufzuweisen hat, die sich so sehr dazu eignet, für die Tugend zu begeistern und die edelste Humanität zu fördern; so haben dieß auch die Veränderungen, die Schicksale und selbst die Streitigkeiten gezeigt, die dieser Ritus im Laufe der christlichen Zeit veranlaßt hat. Wie bedeutungsvoll war die Abendmahlsfeier in Verbindung mit den frühern Agapen; welche hohe Stellung erhielt sie, als sich der christliche Cultus in die Missa Catechumenor. und Fidelium theilte; ja in welchen geheimnißvollen, obgleich abergläubischen, Nimbus trat sie zurück, als sich die Messe vollständig ausgebildet hatte. Sei es auch, daß gerade über das Abendmahl die mannigfaltigsten, die langwierigsten, ja kleinlichsten Streitigkeiten entstanden sind (vergl. den Artikel Abendmahlselemente); sei es, daß einerseits dieß betrübend und niederschlagend für den Menschenfreund ist, so müssen doch auf der andern Seite die zarte Gewissenhaftigkeit und der Enthusiasmus für das Heilige, welche sich in diesen Streitigkeiten aussprachen, das religiöse Gemüth mit Freude erfüllen. Man kann auch nicht sagen, daß die vermehrte Zahl der Sacramente in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche der Eucharistie Eintrag thue; denn mehr oder weniger stehen sie selbst mit derselben in Verbindung und dienen dazu, ihre Wichtigkeit recht hervorzuheben. — Eine andere, nicht unbedeutende Bemerkung ist auch diese:

2) **Daß die alte Kirche, wie scheinbar auch das Gegentheil sei, keine eigentliche absoluten Abendmahlsverächter kennt, sondern daß diese Erscheinung erst der neuern Zeit angehört.** Zwar nennt die Geschichte der alten Kirche einzelne Lehrer und häretische Partheien, deren Irrthümer und Mißbräuche im Betreff des Abendmahls getadelt werden; aber sie weiß nichts von solchen, die ein Christenthum ohne Abendmahl für möglich gehalten hätten. Wenn z. B. die Donatisten als die ärgsten Sacramentsschänder geschildert werden, so rührt dieß nicht

von der Geringschätzung des Abendmahls an sich, sondern von der Meinung her, daß unwürdige Priester (wofür sie die katholischen deshalb erklärten, weil sie Lapsos und Traditores aufnähmen und mit Unwürdigen Gemeinschaft unterhielten), dasselbe administrirten. Aus Eifer also für die Reinheit der Kirche und in der Ueberzeugung, daß nur bei ihnen das rechte würdige Abendmahl genossen werde, begingen sie tadelnswerthe Excesse. Man vergl. Optati Milec. de schismate Donatistar. in sehr vielen Stellen. — Auch in der mittlern und spätern Zeit haben alle christliche Partheien das Abendmahl für einen wichtigen und wohlthätigen Gebrauch erklärt. Selbst die Socinianer, wie wir bereits oben bemerkt haben, sehen das Abendmahl als unzertrennlich vom christlichen Cultus an. Nur die Quäker und einige ihnen ähnliche Sektirer leugnen die Nothwendigkeit des Abendmahles und suchen die Entbehrlichkeit desselben aus Rom. 14, 17. Col. 2, 16 ff., freilich nach einer wunderlichen Exegese, zu erweisen. Vergl. Haupts tabellar. Abriß der vorzüglichsten Religionen Tafel 15. — Wenn wir den Wirkungen der Abendmahlsfeier im christlichen Cultus nachspüren, so tritt nicht minder auch die Wahrheit hervor:

3) **daß das sittlich veredelnde Moment des Evangeliums, auch in den Abschnitten der christlichen Zeit, wo die tiefste Unwissenheit und der größte Aberglaube herrschten, sich doch noch einigermaßen durch die Abendmahlsfeier äußerte.** Lassen sich auch nicht eigenthümliche Verordnungen für diese Behauptung anführen, so sind doch die Thatsachen unleugbar, daß man gewissen Unternehmungen, Verbindungen und Lebensverhältnissen, durch die Abendmahlsfeier eine höhere, heilige Weihe zu geben suchte. Kein Krieger zog in den blutigen Kampf, kein bedeutendes Amt wurde angetreten, keine wichtige Verbindung geschlossen, die nicht durch diese Feier wäre geheiligt worden. Selbst mit feierlichen Eidschwüren brachte man sie in Verbindung, und das bald zu erwähnende Abendmahlsgericht kann ebenfalls zum Beweise dienen. Es wird sich in mehrern Artikeln Gelegenheit finden, das jetzt Gesagte näher zu bethätigen; wir wollen es daher hier nur angedeutet haben. Eine Bemerkung aber, die man beim Ueberblicke der Schicksale und Veränderungen des Abendmahlsritus machen muß, ist endlich noch diese:

4) **Wie die Reformation schon bei ihrem Beginnen für diese Feier wichtig und wohlthätig wurde, so hat das kirchliche Leben der Protestanten ungefähr in den letzten sechs Decennien neue Verdienste der Art entwickelt.** — Bei den durch die Reformation bewirkten wohlthätigen Veränderungen in der Abendmahlsfeier, die wir im vorigen Abschnitte angedeutet haben, war nur Eins zu beklagen, daß dogmatische Ansichten über einzelne Ausdrücke in den Einsetzungsworten die deutschen und schweizerischen Reformatoren von einander entfernten und zu einer doppelten Kirchengemeinschaft Veranlassung gaben. Mit welcher Leidenschaftlichkeit und Beharrlichkeit die Theologen beider Kirchen ihre Ansicht vom Abendmahle vertheidigten, ist bekannt. Nur die große Revolution auf dem Gebiete der Theologie, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts durch Ernesti, Semler, Kant angeregt

und durch viele andere bedeutende Gelehrte und eigenthümliche Zeitumstände weiter entwickelt wurde, schuf auch in Beziehung auf die Abendmahlslehre neue und mildere Vorstellungen. Ohne uns hier in eine nähere dogmengeschichtliche Darstellung einzulassen, bemerken wir nur, daß sich auch lutherische Theologen von der Abendmahlslehre ihrer Kirche mehr oder weniger entfernten und in dem Satze übereinkamen, **daß der Nutzen des Abendmahls von der Meinung über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi dabei, ganz unabhängig sei.** War man darüber einig, so mußte die Scheidewand zwischen Lutheranern und Reformirten fallen, wie sie schon von Seiten der letztern durch das Aufgeben der Lehre von der Gnadenwahl gefallen war. Zur Reife hatte nun die Zeit jene Veränderung gebracht, wo Lutheraner und Reformirte vereint mit einander das Abendmahl unter dem Namen der Unionsfeier begingen. Die dadurch mit bewirkte Vereinigung beider Kirchen hat in dem zweiten Decennium unsers Jahrhunderts hin und wieder in Deutschland begonnen, und eifrig wird sie bis diesen Augenblick in der preußischen Monarchie betrieben. Der erwähnte Grundsatz aber, daß der Nutzen des Abendmahls nicht von den dogmatischen Vorstellungen jener Ausdrücke in den Einsetzungsworten abhängig sei: Das ist mein Leib rc. lenkte nun die Aufmerksamkeit immer mehr darauf, das Praktische und Erbauliche dieses Ritus ins Auge zu fassen. Darum ist auch unsere Zeit reicher als jede frühere an trefflichen homiletischen und ascetischen Leistungen dieser Art. Die Beicht- und Abendmahlsreden, die Communionbücher aus beiden Kirchen, der lutherischen und der reformirten, sind nach Form und Materie viel geschmack- und geistvoller, als dieses sonst der Fall war. (Die wichtigsten Schriften über die Union der beiden Kirchen findet man in der neuesten Ausgabe von Wegscheiders Instit. Th. Dogm. §. 180. b.) Daß es bei solchen Veränderungen auch nicht an Auswüchsen jenes religiösen und kirchlichen Indifferentismus gefehlt hat, von welchem unsre Zeit nicht frei zu sprechen ist, beweisen unter andern die aufgeworfenen Fragen: Ist es erlaubt zum Abendmahl zu gehen? (von C. Fr. Frohberg. Gotha 1800.) — Ist das Abendmahl auch für Aufgeklärte? (Henke's Museum für Religionswissenschaft 1804. 2r Bd. 2. St. S. 243—50). Aber zu geschweigen, daß auf diese Fragen mit der verdienten Rüge ist geantwortet worden, so läßt sich doch im Allgemeinen behaupten, daß Jesu Gedächtnißfeier in der protestantischen Kirche in hoher Achtung steht, und wenn auch seltener begangen, doch auch jetzt noch einen reichen sittlichen Segen entwickelt. In unsern Tagen hat man es sich besonders zur Aufgabe gemacht, Vorschläge zu thun, wie die Abendmahlsfeier in der protestantischen Kirche zweckmäßiger und erbaulicher könne eingerichtet werden. Die neuern theologischen Zeitschriften, besonders die Darmstädter Kirchenzeitung, sind reich an hierher gehörigen Winken. Ja auch an eigentlichen Monographieen über diesen Gegenstand fehlt es nicht. Z. B. Horst, das heilige Abendmahl. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, nebst Vorschlägen und Ideen zur Belebung der Formen dieses Instituts nach den Bedürfnissen unsrer Zeit. Gießen 1815. (der Verfasser wird von eigenthümlichen mystischen Ansichten geleitet). Ganz neuerlich ist ein kleines, hierher gehöriges Schriftchen erschienen, unter dem Titel: Das Abendmahl des

Herrn. Ein liturg. Versuch von G. C. F. Gieseler, Oberprediger zu Werther. Bielefeld, Volhagen 1835. Sein Vorschlag geht im Allgemeinen dahin, die Abendmahlsfeier nicht als Anhang des vormittägigen öffentlichen Gottesdienstes zu betrachten, sondern ihr vielleicht jeden Monat ausschließend einen Tag zu widmen und eine zweckmäßige Liturgie in dieser Beziehung anzuordnen. Wie verschiedenartig auch die Stimmen über diesen Gegenstand sich haben vernehmen lassen, so treffen sie doch alle in dem Wunsche zusammen, daß das Brechen des Brodes allgemein möge eingeführt werden, weil es in der Symbolik des Abendmahls wesentlich sei. Die reiche Literatur in Beziehung auf die Abendmahlsfeier auch in anderer, als liturgischer Rücksicht, findet man in Bretschneiders systematischer Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, S. 717—725.

2.

Abendmahlselemente.

I. Begriff und Namen der Abendmahlselemente und Art und Weise, wie das dazu Nöthige gewonnen wurde. II. Natur und Beschaffenheit des Brodes im Abendmahle, darüber entstandene Streitigkeiten und spätere Veränderungen mit demselben nach Materie und Form. III. Wein, wie man sich desselben beim Abendmahle zu bedienen pflegte, und wie es kam, daß man späterhin den Laien den Kelch im Abendmahle ganz entzog. IV. Wie es mit den Ueberbleibseln der Elemente im Abendmahle gehalten wurde. V. Veränderungen, welche durch die Reformation in Beziehung auf Brod und Wein im Abendmahle eintraten. VI. Ansichten darüber in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Monographieen. I. Fr. Budeus: de symbolis eucharisticis. Viteb. 1688. S. Parerga hist. theol. Halae 1703. — J. Gotofred. Herrmann: historia concertationum de pane azymo et fermentato in coena domini. Lips. 1737. — Kortholt. C. dissert. de hostiis s. placentulis orbicularibus, num verus sint panis? Jen. 1657. — Herrm. Christ. Engelken: de placentis orbicularibus, s. pane eucharistico, quod sit verus et proprie dictus panis. Rostock 1723. — Jo. Andr. Schmidt: de oblatis eucharisticis, quae hostiae vocari solent. Helmst. 1702 II. edit. 1733. — Andr. Kunad: de oblatis eucharist. Viteb. 1657. — L. Tim. Spittler Geschichte des Kelchs im Abendmahle. Lemgo 1780. — J. Andr. Schmidt: dissert. de fatis calicis eucharistici in Eccles. Romana a Concilio Constantiensi ad nostra usque tempora. Helmst. 1708. (Noch speciellere Monographien werden in der Abhandlung selbst am gehörigen Orte angeführt werden.) — Allgemeinere Werke: Bingh. Antiquit. Vol. VI. 250 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 8r Bd. p. 258 ff. — Schöne's Geschichtforschung — hin und wieder zerstreut im 1sten Bd. — Binterims Denkwürdigkeiten 4 B. 2r Thl. 49 und an mehreren Orten. — Rheinwalds kirchliche Archäologie. §§. 114 — 119.

1) Begriff und Namen der Abendmahlselemente, und Art und Weise, wie das dazu Nöthige gewonnen wurde. — Die von Jesu gewählten äußern Symbole beim Abendmahle sind Brod und Wein, zwei der gesundesten und erquickend-

sten Nahrungsmittel für den Körper, welche stets zu haben sind und überall gebraucht werden können. Beide sind mit dem Namen Elemente bezeichnet, der sich auf eine mißlungene Uebersetzung des griechischen στοχεῖα gründet, und doch troß der fehlerhaften Uebertragung ins Lateinische in den allgemeinsten Gebrauch gekommen ist. Die Wahl dieser Symbole war aber auch deswegen sehr zweckmäßig, weil die Vergleichung zwischen körperlicher und geistiger Speise den Zeitgenossen Jesu schon sehr geläufig war. Vgl. Mt. 5, 6. Joh. 4, 34. 6, 27 ff. 1 Cor. 2, 3. 5, 7. Man unterschied später elementa externa, Brod und Wein, und elementa interna, Leib und Blut Christi. Ferner heißen sie σύμβολα, τύποι, die sinnlichen Zeichen (formae adspectabiles), auch Species, das aber nicht durch Gestalt, sondern durch Brod und Wein zu übersetzen ist, entweder, weil nach der mittleren Latinität (S. Du Fresne glossar. s. h. v.) so viel heißt als fruges, Wein, Oel, Getreide, oder inwiefern man den Genuß des Brodes und des Weines als zwei specielle Handlungen des Abendmahls ansah.

Daß die in dem Artikel Abendmahl erwähnten Oblationen das Nöthige zu dem Bedarf für die Eucharistie lieferten, ist bereits angedeutet worden. Solche Oblationen darzubringen sah man nicht nur als eine besondere Pflicht der christlichen Liebe, sondern auch als einen Vorzug an, welches aus dem Umstande erhellet, daß nicht Jeder dergleichen Oblationen darbringen durfte, und daß die Namen derer vorgelesen wurden, die man als berechtigt dazu ansah. Nicht blos nach der Trennung der Agapen von der Abendmahlsfeier, sondern auch als letztere ganz abgeschafft waren, dauerten im Oriente und Occidente die Oblationen fort und hörten im Abendlande erst im 12. und 13. Jahrhundert auf, was hauptsächlich in der communio sub una, so wie in der veränderten Form des Brodes seinen Grund hatte. Von dieser Zeit mußte der Klerus sich andere Hülfsquellen zu eröffnen suchen, aus welchen der Aufwand für die freilich jetzt weniger kostspieligen Abendmahlselemente konnte bestritten werden. Daß man dafür Geldbeiträge eingeführt hatte, ergiebt sich aus einer Stelle in Honor. Augustod. de gemma animae l. I. c. 29, wo es ausdrücklich heißt, daß es gewöhnlich geworden sei, pro oblatione farinae denarios offerre. Da jedoch der Klerus um diese Zeit bereits von andern Seiten bedeutende Einkünfte bezog und auch die Kirchen eignes Vermögen erhielten, so mögen die stellvertretenden Abgaben für die frühern Oblationen nicht bedeutend gewesen seyn, und etwa nur in kleineren Gefällen an Klerus und Kirche eine schwache Spur übrig gelassen haben. Daher sagt Müller in seinem Lexicon der römisch-katholischen Liturgie im Artikel Oblationen: „Oblationen sind zwar heutiges Tages noch gewöhnlich, aber „theils in einem andern Maaßstabe, theils in veränderter Form, wie „durch die Opferstücke, Opferbüchsen, Klingelbeutel und dergleichen. Dieselben gehören in der Regel derjenigen Kirche, welcher sie dargebracht „werden, und können entweder nach dem Willen des Gebers, oder nach „einem besondern Gesetze, oder nach einer alten Gewohnheit, zum Unterhalte der Geistlichen, des Kirchengebäudes oder der Armen bestimmt „werden.“ — In der katholischen Kirche wurde anfangs dieß statt der Oblationen eingeführte Geld auf den Altar gelegt, späterhin forderten es die Kirchväter, in neuern Zeiten die Obrigkeit, von jedem Haus-

vater ein. Man findet schon 1505, daß die Richter dieß Meßgeld einforderten, oder die Zahlung desselben ansagten. — In der evangelisch-lutherischen Kirche nach der Reformation fand außer den Stolgebühren und den ordentlichen Einkünften auch noch ein Opfergeld Statt, dessen Betrag die Kirchenordnungen festsetzten. Nach der ältern sächsischen Kirchenordnung soll jede Person über 12 Jahr alt 4 Pfennige Opfergeld zahlen, und nach der weimarischen und ordinat. consist. March. tit. 17. muß jeder Hauswirth für sich und die Seinigen vierteljährlich 4 Pfennige geben, die der Schulze einsammeln soll. In vielen Parochien des Königreichs Sachsen besteht diese Observanz noch immer, nur daß sie sich an jedem einzelnen Orte wieder besonders gestaltet. Besonders soll der sogenannte Klingelbeutel in den Kirchen mit der Sitte, statt der Oblationen Geldbeiträge zu entrichten, in Verbindung stehen. Diese Beiträge nämlich wurden in den gottesdienstlichen Versammlungen von den Kirchendienern unter der Predigt eingesammelt. Man versah, um hier und da Schläfer bei der Gottesverehrung aufzuwecken, den an einer langen Stange befestigten Beutel mit einer kleinen Glocke oder Klingel. Vergl. Chr. Wildvogels dissert. de sacculo sonante. Jenae 1704. — Die Sitte des Klingelbeutels ist in der deutsch-protestantischen Kirche in unsern Tagen entweder ganz abgeschafft, oder er wird vor der Predigt herumgetragen und hat die störende Klingel wohl an den meisten Orten verloren.

II) **Natur und Beschaffenheit des Brodes im Abendmahle, darüber entstandene Streitigkeiten und spätere Veränderungen mit denselben nach Materie und Form.** — Achtet man auf die Nachrichten, wie sich das jüdische Alterthum über die Beschaffenheit und Form der Brode erklärte, so nahm man dazu Weizen, Gerste oder Spelt. Die Brode erhielten die Form länglicher oder runder Kuchen (Exod. 29, 13. 1 Sam. 2, 36.), von der Größe eines Tellers und der Dicke eines Daumens, daher sie beim Essen nicht geschnitten, sondern gebrochen wurden. (S. in Winers biblischen Reallexicon die Artikel Backen und Mahlzeit.) Aus dieser Beschaffenheit des Brodes unter den Juden läßt sich erklären, wie Jesus bei der letzten Mahlzeit mit den Seinigen das Brod brechen und dieses Brechen als ein Sinnbild seines baldigen gewaltsamen Todes ansehen konnte. Sieht man auf die Zeit, in welcher Jesus das Abendmahl einsetzte, so bediente er sich des ungesäuerten Brodes, weil am Passahfeste kein anderes genossen wurde. In der Folgezeit brauchte man jedoch auch gesäuertes Brod, wie sich bald zeigen wird. Die Brodgattung, gesäuert oder ungesäuert, scheint darum bis zu einem gewissen Zeitpunkte im christlichen Cultus ziemlich gleichgültig gewesen zu seyn. Dieser Zeitpunkt war,

wo die griechisch- und römisch-katholischen Kirchen mit einander über das gesäuerte und ungesäuerte Brod im Abendmahle stritten. Was man zeither als ein ἀδιάφορον angesehen hatte, nämlich, daß vom 7. Jahrhundert an in Rom das ungesäuerte, in Constantinopel aber das gesäuerte Brod gewöhnlich wurde, gab nun Gelegenheit zu einem sehr folgereichen Streit. Im Jahre 1053 griff Michael Cerularius, Patriarch zu Constantinopel, in einem offenen Sendschreiben die Lateiner wegen des ungesäuerten

Brodes so beleidigend an, daß der damalige Papst Leo IX. seine Kirche nothwendig vertheidigen mußte. Die von ihm nach Constantinopel abgefertigte Gesandtschaft, an deren Spitze der zum Cardinal erhobene lotharingische Mönch Humbert stand, soll auch selbst nicht ungünstig auf griechische Theologen gewirkt haben. Man muß überhaupt in diesem Streite der römischen Kirche die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie Billigkeit bewies, und weniger Leidenschaftlichkeit als die griechische. So beharrte man zwar in Rom bei dem Gebrauche des ungesäuerten Brodes, erklärte aber den andern Ritus nicht für wichtig genug, um deßhalb die Kirchengemeinschaft aufzuheben. Ja, als sich auf der Kirchenversammlung zu Florenz im Jahre 1439 die griechischen und lateinischen Abgeordneten über diesen Punkt auf eine Art und Weise vereinigt hatten, die nichts zu wünschen übrig ließ, scheiterte dieses glücklich vermittelte Henoticon doch darum, weil man ihm in Constantinopel die Bestätigung versagte. Diesen Streit mit seinen Gründen und Gegengründen, wie er von Theologen aus der römischen und griechischen Kirche geführt worden ist, findet man gut auseinandergesetzt in der oben angeführten Schrift von Herrmann historia concertationum de pane azymo et fermentato in coena domini. Auch hat Augusti in seinen Denkwürdigkeiten, Thl. 8. in dem Abschnitt: „Von den Elementen," einige Gründe mit Belegen gegeben, deren sich die Theologen beider Kirchen zur Vertheidigung ihrer Ansicht bedienen. Dieser Streit behauptet darum eine gewisse Eigenthümlichkeit, weil beide Kirchen für ihre Ansicht historische Zeugnisse beibringen können, was sich aber auf folgende Art erklären läßt. Die Praxis der alten Kirche, wie wir schon bemerkt haben, machte keinen Unterschied in Beziehung auf den Gebrauch des gesäuerten und ungesäuerten Brodes. Einige blieben buchstäblich bei den Einsetzungsworten stehen, Andere suchten wieder mehr das Tertium comparationis zwischen den Zeichen und dem Bezeichneten, nicht sowohl in der Natur der Symbole oder in dem Wesen des Brodes und Weines, sondern in dem Brechen des erstern und in dem Ausgießen des letztern. Man scheint also früherhin darin gegenseitig tolerant gewesen zu seyn, welche Gattung von Brod zu gebrauchen sei. Nur erst im Streite mit der griechischen Kirche nahm die Sache eine andere Wendung, und vielleicht war dieser Streit ein Hauptgrund, daß sich die lateinische Kirche ausschließend für das ungesäuerte Brod erklärte. Um nun den Vorwurf der Neuerungen von sich abzulehnen, suchte sie mit allen Kräften diesen Gebrauch, wiewohl freilich mit verschiedenem Glücke, der ältern Kirche zu vindiciren. Uebrigens war es ein ganz unnützer Streit und keineswegs erheblich genug, um die Trennung der morgen- und abendländischen Kirche mit zu bewirken, da sich Jesus des ungesäuerten Brodes deshalb bediente, weil es eben Paschah war, und er gewiß nicht die Absicht hatte, den Gebrauch dieses Brodes einzuführen. Auch haben wohl schon die Apostel das gemeine Brod beim Abendmahle gebraucht, und mehrere Jahrhunderte scheint ihnen die Kirche darin gefolgt zu seyn, weil man das Brod zum Abendmahle von den gewöhnlichen Oblationen nahm. Bis in das 8. Jahrhundert scheint auch dieser Gebrauch, wiewohl mit einzelnen Ausnahmen, vorherrschend geblieben zu seyn, bis es durch das Aufhören der Oblationen Sache der Kirche wurde, für das Brod im Abendmahle zu sorgen.

Einige Wichtigkeit erhielt nun auch die

Form und Gestalt des Brodes im Abendmahle. — Es liegt in der Natur der Sache, daß, so lange die Oblationen üblich blieben, an eine besondere Form des Brodes nicht durfte gedacht werden, und die etwaigen frühern Nachrichten über besondere Brodformen im Abendmahle sind theils selten, theils nicht deutlich genug, theils auch wohl nur engörtliche Observanzen. Als aber die Oblationen aufhörten, wurde es auch hier anders. Es kam nach und nach, besonders als der Brodstreit zwischen Lateinern und Griechen ausgebrochen war, im Abendlande in Gebrauch, sich dünner, runder Scheiben von kleinem Umfange, ungefähr in der Größe eines Denars, und gebacken aus Weizenmehl, zu bedienen. Was das Zubereiten dieser Brodgattung im Abendmahle betrifft, so werden die Nachrichten darüber erst dann bestimmter, als die Verwandlungslehre Eingang gefunden hatte; früher schwanken noch die Nachrichten darüber, so daß theils Laien, theils Kleriker genannt werden, wenn von Verfertigung des Abendmahlsbrodes die Rede ist. Von dem genannten Zeitpunkte an tritt besonders in der abendländischen Kirche eine ängstliche Genauigkeit bei Zubereitung des Brodes im Abendmahle ein. Es wird dieß Geschäft nur den Klerikern anvertraut, und zwar mit einer Menge eigenthümlicher Vorschriften. Anselmus Havelbergensis (ein Schriftsteller des 12. Jahrhunderts) sagt in seinen Dialog. l. 3. c. 18: Apud religiosos latinos per manus diaconor. et ex electis granis et ex mundissima simila in sacrario ad futuram hostiam cum decantatione psalmodiae reverenter praeparantur. — Noch ausführlicher und bis ins kleinste Detail gehend findet man in Bona rer. liturgic. c. 23. n. 12. Bei den Lateinern war es fast stehender Gebrauch, die Zubereitung des Brodes im Abendmahle nur männlichen Klerikern zu übertragen. Die Griechen hingegen ließen es durch Jungfrauen oder durch die Eheweiber der Geistlichen zubereiten. S. Petrus Abaelard ep. 7. und Schmidt's oben angeführte dissert. de oblatis. — Ohne Widerspruch, selbst in der lateinischen Kirche, geschah jedoch das allmählige Verkleinern des Abendmahlsbrodes nicht. Bernoldus, presbyter Constantiae, in seinem ordine Romano ums Jahr 1089 mißbilligt die nimiam parvitatem hostiar., oder, wie er sich ausdrückt, die oblatar. minutias. Fragt man nun nach dem Grunde, wie es kam, daß die Lateiner allmählig diese kleine Brodform wählten, so gab der sogenannte Brodstreit mit den Griechen dazu wohl die nächste Veranlassung. Die Lateiner suchten sich immer mehr von den Griechen zu entfernen, und um nicht das heilige Brod zu verkrümeln, wie man den Griechen Schuld gab, bestimmten sich die erstern im 11. Jahrhundert für die Oblaten und gaben ihnen die Form und verkleinerte Gestalt eines dünnen Goldstückes. Von dieser Zeit an fiel nun das so bedeutende Brechen des Brodes in der lateinischen Kirche weg.

Wie man nun diese Abendmahlsbrödchen Oblaten oder Hostien nennen konnte, ist leicht zu erachten. Die erste Benennung leitet sich ganz natürlich von den schon im frühen Alterthume gewöhnlichen Oblationen her, und die zweite von der ebenfalls schon alten Ansicht, das Abendmahl als ein Opfer zu betrachten. Unstreitig ist es, daß man beide Worte, Oblaten und Hostien, oft als synonyme Ausdrücke braucht, doch

sind sie, genau genommen, auf folgende Weise unterschieden. Die Hostie ist vorzugsweise das gesegnete Brod, während Oblate das Brod ist, welches erst gesegnet werden soll. Daß auch gesäuertes Brod so genannt werden könne, läßt sich nicht in Abrede stellen. Aber seit dem Mittelalter ist in der abendländischen Kirche mit beiden Ausdrücken der Begriff eines ungesäuerten, kleinen, runden, dünnen Brodes aus Wasser und Mehl, was mehr die Gestalt einer Krone oder Münze als eines Brodes hat, zu verbinden. Hierauf beziehen sich viele Ausdrücke, welche sich auf die Bestimmung, die Form und die Eigenschaften der Oblaten oder Hostien beziehen. So kommen in liturgischen Schriften sehr häufig vor: Panes eucharistici s. sacramentales. — Panes orbiculares s. rotundi. Panes tesselati (wegen der Aehnlichkeit der Hostien mit den kleinen zur Mosaik erforderlichen Steinen). Bei Bingh. Antiquit. VI. 270 werden auch ohne beigefügte Erklärung erwähnt panes reticulati. Nicht minder gewöhnliche Namen sind placentae orbiculares oder missales, nebula und spuma panis, wegen ihrer dünnen und durchsichtigen Substanz, coronae oder rotundae, welches schon bei Caesarius und Gregor dem Großen vorkommt. Panes numularii und denaria sacramentor. erklären sich nach dem eben Bemerkten von selbst. — Fragt man nun, wie diese Oblaten in verkleinerter Gestalt üblich werden konnten, und wie sie namentlich die Größe und Aehnlichkeit einer Geldmünze erhielten; so leiten manche liturgische Schriftsteller diese Form theils von den Münzen her, die statt der Oblationen pflegten bezahlt zu werden, theils auch von dem Gelde, welches Judas für den Verrath Jesu empfangen hatte. Daß auch schon das frühere Abendmahlsbrod vor Einführung der Hostien gewisse Zeichen, Buchstaben und Figuren gehabt hat, ist gut gezeigt in der Monographie von Andreas Schmidt de oblatis eucharisticis. Er hat Abbildungen beigefügt, welche aus alten Kunstdenkmälern entlehnt sind und Aufschluß über die allmähligen Veränderungen der Oblatenformen ertheilen. Doch ist dabei nicht bemerkt, ob man nur an örtliche Observanzen oder an einen allgemeinen Gebrauch der Kirche zu denken habe. In der frühern Zeit findet man auf den (noch nicht so sehr verkleinerten und zum Brechen immer noch geeigneten) Abendmahlsbroden das bloße Kreuz; später auf der einen Seite *A* und Ω (Alpha und Omega, vergl. Apoc. 1, 8.), auf der andern aber entweder Christus, oder Jesus, oder Deus. — Im 12. Jahrhundert war gewöhnlich auf den Oblaten von der Größe eines Denars das Brustbild Christi, mit der Umschrift: Christus oder Jesus, zu sehen. Honor. August. Gemma anim. l. I. c. 35. giebt als Grund davon an: quia in denario et nomen imperatoris inscribitur. — Andere fanden darin nur Beziehung auf Mt. 22 — 15 — 22. — Seit dem 13. Jahrhundert ist gewöhnlich nur eine Seite bezeichnet und war in der Regel mit dem Cruzifix und den Buchstaben I. N. R. I. Diese Form der Oblaten ist auch in der lutherischen Kirche bis auf unsre Zeit geblieben. Noch ist zu bemerken, daß man sich in der römischen Kirche Hostien von doppelter Größe bedient; denn Müller in seinem liturgischen Lexicon, Artikel Hostie, sagt ausdrücklich: „Für die Priester werden größere, für die Laien aber kleinere Hostien gebraucht. Vergl. auch Binterim l. l. t. 4. Band 2r Thl. S. 79. — Auch in der morgenländischen Kirche waren und sind solche Abbildungen

gewöhnlich. Die Griechen bedienen sich noch jetzt kleiner Weizenbrode bei dem Abendmahl, welche aus zwei Stücken bestehen und auf dem obern Theile mit einem kreuzförmigen Siegel versehen sind. Es enthält die Buchstaben IHC. X. *NIKA* (Ἰησοῦς Χρισοὺς νικᾷ). S. die Abbildung davon bei Schmitt, die morgenländische griechisch-russische Kirche 1826. — Will man nun das Ergebniß der Untersuchung über das Brod im Abendmahle in der Kürze überschauen, so dürfte es folgendes seyn: „Jesus bediente sich bei der Einsetzung des Abendmahls „des morgenländischen, kuchenartigen, und wegen der Passahzeit des un„gesäuerten Brodes, um durch das Brechen desselben symbolisch seinen „baldigen gewaltsamen Tod anzudeuten. Bei den schon im apostoli„schen Zeitalter üblich gewordenen Agapen nahm man das Brod zu „der Abendmahlsfeier im engeren Sinne von den dargebrachten Obla„tionen. Diese Sitte dauerte auch fort, als die Agapen aufhörten. „Man mag in den ersten 8 Jahrhunderten sich ohne Unterschied des „gesäuerten und ungesäuerten Brodes bedient, die Sache als ein ἀδιά„φορον angesehen und sich gegenseitig tolerirt haben. Nur von die„ser Zeit an entschied man sich im Abendlande mehr für das un„gesäuerte Brod. Das so bedeutungsvolle Brodbrechen blieb selbst „bis ins 11. Jahrhundert üblich; denn der römische Legat Hum„bert, der im Jahre 1063 starb, spricht vom Brodbrechen, welches „also damals noch nicht abgeschafft war. — Das große Schisma in „der lateinischen und griechischen Kirche in der zweiten Hälfte des 11. „Jahrhunderts brach nun aus und führte den sogenannten Brodstreit „über das gesäuerte und ungesäuerte Brod im Abendmahle herbei, wes„halb sich nun das Abendland beharrlich für das ungesäuerte und das „Morgenland für das gesäuerte Brod entschied, welches auch noch jetzt „Statt findet. (Im leidenschaftlichen Streite darüber wurden die Abend„länder von den Griechen Azymiten, Ungesäuerte, die Morgenländer „aber von den Lateinern Prosymiten, Fermentarier, d. h. Gesäuerte, ge„nannt und zugleich beschuldigt, daß sie das Brod verkrümelten). — „Dieser Streit selbst, so wie die sich immer mehr ausbildende Ver„wandlungslehre hatte auf die Form der spätern Oblaten oder Hostien „entschiedenen Einfluß. Die verkleinerte Gestalt derselben wurde zwar „hin und wieder gemißbilligt, erhielt aber doch im Laufe der Zeit „allgemeinen Beifall, was sich aus der größeren Leichtigkeit und Sicher„heit der Austheilung erklären läßt, indem man schon damals eine „höchst abergläubische Verehrung gegen die geweiheten Elemente hegte „und darum die Oblaten dem gebrochenen Brode in der griechi„schen Kirche vorzog, damit nicht etwa vom Leibe Jesu sich etwas „verkrümeln möchte. — Uebrigens hat die griechische Kirche nicht so„wohl um der Oblaten willen, als um des Gesäuerten im Abendmahls„brode mit der lateinischen gestritten. Der Oblatenstreit brach vielmehr „zur Zeit der Reformation aus, wie noch dieser Artikel lehren wird. — „Die Behauptung selbst namhafter neuerer Schriftsteller aus der römi„schen Kirche, daß die Oblaten bereits im apostolischen Zeitalter üblich „gewesen seien, widerlegt sich durch das Ergebniß unsrer angestellten „Untersuchung von selbst."

III) Wein, wie man sich desselben beim Abendmahle bediente, und wie es kam, daß man später

denselben den Laien bei dieser Feier im Kelche nicht mehr zu reichen pflegte, oder von der communio sub una. — Will man das Eigenthümliche und Polemische schon im voraus überblicken, das sich bei dem zweiten wesentlichen Abendmahlselemente, bei dem Weine, herausgestellt hat, so wird man alles dahin Gehörige erschöpfen, wenn man die Untersuchung auf folgende Punkte leitet: 1) Farbe, 2) Mischung, 3) stellvertretende Stoffe des Weines, und 4) geschichtliche Nachweisungen von der später üblich gewordenen communio sub una.

a) Farbe des Weines. — Man muß sich in der That wundern, daß die Farbe des Weines bei dem Ritus des Abendmahles weniger ist urgirt worden. Erwägt man, daß Palästina vorzugsweise rothen Wein erzeugte, daß Wein von dieser Farbe bei dem Passahmahle gesetzlich vorgeschrieben war, (S. Bochart Hieroz. P. I. l. 2. c. 12. — Buxtorf dissert. de coena domini thes. 20. — Winers biblisches Reallexicon, die Artikel Passah und Wein — daß die Worte Jesu bei der Einsetzung des Abendmahls τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου! in ihrer symbolischen Bedeutung den rothen Wein zu fordern scheinen, so ist es befremdend, daß man gerade dieß in der morgen- und abendländischen Kirche als ein ἀδιάφορον ansah. Es läßt sich nur daraus erklären, daß man das Symbolische nicht sowohl in der Farbe des Weines, als in dem Aus- und Vergießen desselben suchte. Man findet in den ältern liturgischen Nachrichten nichts über diesen Umstand bemerkt. Nur spätere Conciliенbeschlüsse im 13. Jahrhunderte, welche durch die Synode von Benevento a. 1374 bestätigt worden, empfehlen den rothen Wein.

Jedoch giebt es auch Verordnungen, die gerade das Gegentheil fordern. Die Mailändische Kirche giebt dem weißen Weine um der größern Reinlichkeit willen den Vorzug, und Merati bemerkt bei dieser und ähnlichen Verordnungen: Haec autem est communis praxis fere omnium ecclesiar., uti nimir. vino albo, quia sic mundities mapparum, corporalium et purificatorium facilius conservatur. Auch berühmte spätere Liturgen der römischen Kirche, wie Bona, Durandus u. A., fordern blos vinum de vite und legen auf Vaterland, Farbe und Geschmack des Weins keinen besondern Werth. Aehnliche Grundsätze herrschen auch in der griechischen Kirche, und wie sich bald ergeben wird, auch zum Theil unter den Protestanten.

b) Mischung des Weines. — Daß der Wein bei der Abendmahlsfeier zu vermischen sei, ist eine völlig übereinstimmende Ansicht in der alten Kirche. Wie wenig auch durch archäologische Untersuchungen noch ausgemacht ist, ob sich Jesus bei der letzten Mahlzeit mit den Seinigen des gemischten oder des ungemischten Weins bedient haben möge, so behauptet dennoch schon Cyprian im 3. Jahrhundert in einem ausführlichen Briefe ep. 63 ad Caecilium de Sacramento dominici calicis, Opp. ed. Oberth. p. 185—96. unter andern geradezu, daß der calix mixtus vino nicht nur auf die Einsetzung Christi und die disciplina apostolica sich gründe, sondern auch eine besondere, außerordentliche Belehrung des Herrn für sich habe. Gestützt auf diese Autorität behaupten auch andere Kirchenlehrer, wie Augustin und Irenäus und mehrere Synodalbeschlüsse, daß die Mischung des Weines ein

praeceptum Domini, divinum sei. Inzwischen haben spätere Lehrer in der abendländischen Kirche, wie z. B. der bekannte **Paschasius Radpertus** in seiner Schrift **de corpore et sanguine Christi c. XI.**, diese Behauptung in Zweifel gezogen und die Weinmischung mehr als ein kirchliches Gebot betrachtet. Darum fand es auch selbst in der römischen Kirche Widerspruch, wenn mehrere Scholastiker und spätere Schriftsteller die Nothwendigkeit der Weinmischung im Abendmahle **ex praecepto divino** behaupteten. Nur durch kirchliche Auctorität begründet führt deshalb auch das **Conc. Trident. Sess. XXII. c. 7. cf. c. 9.** diesen Gebrauch an. In der morgenländischen, wie in der abendländischen Kirche hat das sogenannte *κρᾶμα*, oder die Vermischung des Weines mit Wasser im Abendmahle als kirchliche Verordnung stets Statt gefunden, wofür sich Zeugnisse aus jedem Jahrhundert beibringen lassen. Eine Ausnahme davon machen etwa davon einige kleinere Partheien, wie z. B. die monophysitischen Armenier. Vergl. **Jo. Gerhard de cramate eucharistico.** S. **Loci theol. T. X. p. 39—46. ed. Cott.**

Wie einig nun auch die Kirche in der Observanz war, den Abendmahlswein mit Wasser zu vermischen, so sehr wich man doch von einander ab, wenn es galt, die Quantität des beizumischenden Wassers anzugeben. Im Allgemeinen bestimmte man sich dahin, daß der Wein die größere Masse der Flüssigkeit ausmachen und das vorherrschende Element bei der Eucharistie bleiben müsse. Ein Dritttheil Wassers ist im Abendlande die größte Quantität. Zuweilen, jedoch seltener, galt auch der Grundsatz: **aequalis quantitas**, so daß Wasser und Wein zu gleichen Theilen vermischt wurden. Allein in den spätern Jahrhunderten vereinigte man sich immer mehr im Abendmahle dahin, so wenig wie möglich Wasser beizumischen. Vom 13. Jahrhundert an finden wir als Grundsatz aufgestellt, daß schon einige Tropfen Wassers hinlänglich wären, um die Bedeutung der mystischen Vereinigung auszudrücken. Im Oriente geschah diese Mischung vermittelst eines kleinen Löffels, der zu diesem Behufe besonders eingesegnet wurde. (Eine solche **benedictio cochlearis** findet sich bei **Renaudot.**) Mehrere Mönchsorden führten ihn auch im Occidente ein. Eine Abbildung davon ist in Schmitt's Darstellung der griechisch-russischen Kirche auf dem beigefügten Kupfer.

Im Abendlande geschieht diese Mischung des kalten Wassers nur einmal, und zwar vor der Consecration. Zuerst wird der unvermischte Wein in den Kelch gegossen und dann das Wasser beigemischt. Im Orient mischt man den Wein zwei Mal. Die erste Mischung geschieht mit kaltem Wasser vor der Consecration, die zweite mit warmem Wasser (**aqua calida s. fervida**) nach der Consecration unmittelbar vor der Austheilung des Kelchs. Beide Kirchen haben gewisse **formulae benedictionis aquae eucharisticae**, die mit der Consecrationsformel nicht zu verwechseln sind. Vergl. **Joh. Dan. Kluge: de more vinum aqua diluendi.** Dortmund 1736. Wünscht man Belehrungen über die Abendmahlselemente, die noch mehr ins Einzelne gehen, jedoch freilich die Farbe ihrer Kirche tragen, so vergl. man **Binterim** 4r B. 2r Thl. §§. **III—V.** Läßt sich nun auch der Gebrauch des gemischten Weines beim Abendmahle ganz natürlich aus der Sitte der Orientalen erklären,

die den Wein nur vermischt tranken, nahmen diese Gewohnheit die Juden höchst wahrscheinlich von Griechen und Römern an, und darf man darum wohl vermuthen, daß vermischter Wein auch bei der Passahmahlzeit Statt fand; so hat man doch früh schon angefangen, der Weinvermischung mit Wasser im Abendmahle eine mystische Deutung zu geben. So führt z. B. **Ambrosius de sacramentis l. V. C.** 1 und **Gennadius de ecclesiast. dogm. c.** 75. als Grund davon an, weil aus der Seite Christi am Kreuze Blut und Wasser vermischt geflossen sei. Der Verfasser der Auslegungen über den Markus, die dem Hieronymus zugeschrieben werden (s. **Hieron. ad Marc. c. 14.**) giebt wieder eine andere Ursache an, warum man den Wein mit Wasser vermischt habe, nämlich: „weil wir durch das Eine von den Strafen der Sünde „gerettet, durch das Andere aber von der Befleckung der Sünde gereinigt worden wären." In der spätern Zeit gefiel man sich immer mehr in dieser mystischen Deutung, und will man lernen, wie weit die Geschmacklosigkeit hier gehen könne, so findet man mehrere Belege gesammelt in Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens 2r Thl. p. 121. — Noch sind zu betrachten:

c) **die stellvertretenden Stoffe des Weines.** — Wie man sich schon bei dem Brode im Abendmahle einige willkürliche, jedoch von der allgemeinen Kirche nicht gebilligte Veränderungen erlaubte, indem die Syrer, besonders die Jakobiten, mit dem Brode Salz und Oel zu verbinden pflegten, wie Augustin der Artotyriten erwähnt, welche dem Brode Käse beifügten: so finden wir Aehnliches auch bei dem Weine im Abendmahle. Zuvörderst gehören hierher alle diejenigen, welche

α) die Gewohnheit hatten, Wasser statt des Weines im Abendmahle zu genießen. Man kann hierher in den ersten Jahrhunderten eine Gattung von Häretikern und Schismatikern rechnen, die mit dem allgemeinern Namen Enkratiten (Enthaltsame), und mit der besondern Bezeichnung Hydroparastaten vorkommen, weil sie den Genuß des Weins für sündlich, und nicht einmal im Abendmahle für erlaubt hielten. Die Rechtgläubigen gaben ihnen spottweise die Namen **Aquarii** u. a. dergl. Man vergl. darüber in Fuhrmanns Handwörterbuch der christlichen Religions- und Kirchengeschichte die Artikel **Ebioniten** und **Hydroparastaten.** Eine andere Eigenthümlichkeit dieser Art war noch,

β) daß man das beliebte Wein-Surrogat, **Sicera** genannt, statt des Weines im Abendmahle gebrauchte. Dieses שֵׁכָר, *σίκερα*, *μέθυσμα* genannt, war ein aus Datteln, Obst, Getreide u. s. w. zubereitetes starkes Getränk. Wie und von wem es als Wein-Surrogat im Abendmahle sei gemißbraucht worden, darüber giebt eine kleine Monographie Auskunft, welche die Aufschrift führt: **I. R. Kiessling: de Sicera in usu sacr. coenae non admittenda. Lips. 1745.** — Auch an Synodalbeschlüssen fehlt es nicht, die diese und ähnliche Flüssigkeiten statt des Weines im Abendmahle verbieten.

γ) Von den syrischen Jakobiten und Nestorianern erzählt man sich die Eigenheit, daß sie sich statt des Abendmahlsweines des Saftes der frischen oder getrockneten Weintrauben bedienten und darin

eine besondere Deutung und Vollkommenheit suchten. S. Sohntag: de uvis eucharisticis. Altd. 1704.

Wie viel sich nun auch noch solcher Surrogate statt des Abendmahlsweines in früherer und späterer Zeit mögen nennen lassen, so muß man doch der allgemeinen Kirche des Morgen- und Abendlandes das Zeugniß geben, daß sie dieselben nie gebilligt hat. Fordert auch die griechische Kirche doppelte Mischung des Weines mit Wasser, so dringt sie doch darauf, daß der zu mischende Wein selbst rein und lauter sei. Will man sich überzeugen, wie auch die römische Kirche auf das vinum naturale de vite dringt, so giebt darüber hinlänglichen Aufschluß Merati not. ad Gavanti Thesaur. T. I. p. 332.

Nachdem wir nun die Geschichte der Abendmahlselemente nach ihren Schicksalen und Veränderungen betrachtet haben, müssen wir wohl unwillkürlich auf die Frage geleitet werden: **Wie es wohl kommen konnte, daß gegen den Inhalt der Einsetzungsworte eine große Zahl derer, die das Abendmahl feierten, des Weingenusses dabei beraubt wurden? oder wie nach dem Kunstausdrucke die communio sub utraque in die communio sub una, namentlich in der römischen Kirche, übergehen konnte.** Es ist befremdend, wie Augusti in seinen Denkwürdigkeiten, welcher der Archäologie des Abendmahles einen ganzen Band widmet, die Untersuchung von dem Entstehen der communio sub una in der römischen Kirche, als nicht hierher gehörig, übergehen will. Sie scheint wesentlich zum Ganzen zu gehören, darum wollen wir ihr hier die nöthige Aufmerksamkeit widmen.

Um die vorhin aufgeworfene Frage zu beantworten, muß man vor allen Dingen sich daran erinnern, daß die Abendmahlselemente schon früh mit einer besondern, selbst an Aberglauben grenzenden, Verehrung betrachtet wurden. In Beziehung darauf erklärt sich die Sitte, daß man bereits im 4. Jahrhundert, wenn man Kranken die Communion brachte, das consecrirte Brod, damit kein Tropfen Wein verschüttet würde, in den Wein eintunkte und es so jenen darreichte. Vergl. Christ. Sont. dissert. de intinctione panis eucharistici in vinum. Diese Art zu communiciren wurde im 7. Jahrhundert in manchen Klöstern beliebt, jedoch auch durch Synodalbeschlüsse eines Concils zu Braga im Jahre 675 und zu Clermont im 11. Jahrhundert gemißbilligt. Bis gegen das Ende des 3. Jahrhunderts scheint es allgemeine Sitte geblieben zu seyn, daß der Wein ganz nach der Analogie der Einsetzung des Abendmahles in einem Kelche herumgereicht wurde. Von jetzt an aber findet man, weil die abergläubische Verehrung der Abendmahlselemente zugenommen hatte, schon Trinkröhren, wodurch man ängstlich zu verhüten suchte, daß nicht ein Tropfen des geweihten Weines verschüttet würde. Man nannte diese Röhren fistulae, arundines, cannae canales, siphones, pipae. Vergl. Io. Vogt. historia fistulae eucharisticae etc. Bremae 1740. — (Es wird im folgenden Artikel noch einmal die Rede von diesen Trinkröhren seyn müssen.) — Auch über dieses Abendmahlsgeräth erhoben sich billigende und mißbilligende Stimmen; aber im 12. Jahrhundert war es beinahe in allen Kirchen eingeführt, und zwar, wie man sagte: non auctoritate, sed

summa necessitate timoris effussionis sanguinis Christi. Wir können darum wohl behaupten, daß diese Trinkröhren aus dem angegebenen Grunde die **communio sub una** mit vorbereiten halfen.

Früher war man bei den subtilsten Streitigkeiten über die Abendmahlsfeier und bei einer schon ziemlich ausgebildeten Casuistik auf diese neue Vorstellung noch nicht gekommen. Petrus Lombardus und die berühmtesten Kirchenlehrer aus der Mitte des 12. Jahrhunderts wissen noch von keiner Entziehung des Kelchs im Abendmahle. Nur ungefähr um diese Zeit behauptete in Oxford Robert Pullein, ebenfalls ein scholastischer Philosoph: „es sei eine schöne Sitte, daß den Laien blos „Brod ausgetheilt werde, weil vom Weine leicht etwas verschüttet wer„den könne." (Schröckh's K. G. Thl. 28. S. 86 ff.). — Man sieht daraus, wie allgemein die ängstlich-abergläubischen Vorstellungen von den Elementen des Abendmahls waren. Pulleins Lehre ging nicht verloren, sondern haftete in den Köpfen derer, die nach Oxford und Paris strömten, um ihn zu hören. Mehrere Umstände wirkten mit der Aeußerung eines berühmten Lehrers des Zeitalters günstig zusammen. Dahin gehören 1) die immer steigende Verehrung des Sacramentes und die daraus entstehende Sorgfalt, daß kein Tropfen vom Weine verloren gehe, weshalb auch seit der Mitte des 12. Jahrhunderts den Kindern das Abendmahl versagt wurde; 2) der Umstand, daß den Scholastikern jede neue Vorstellung willkommen war; 3) der Stolz des Klerus, der seine Priester noch höher über die Laien zu setzen hoffte, wenn die erstern den Kelch für sich behielten.

Jedoch geschah diese Entziehung des Kelchs nicht auf einmal, und allgemein und ohne Widerspruch. Albert der Große im 13. Jahrhundert sieht es als ein Gebot Christi an, Brod und Wein im Abendmahle zu genießen. Thomas von Aquino, demselben Jahrhunderte angehörig, ob er gleich der Sitte nicht abgeneigt war, den Laien den Kelch zu entziehen, zeigt doch, daß sie damals noch nicht allgemein war. — Deutlicher und bestimmter erklärt **Bonaventura**, daß die Wirkung des Sacramentes unter einer Gestalt eben dieselbe sei, als unter beiden Gestalten. Er giebt schon den Rath, den Kelch den Laien ganz zu entziehen und begründet die Meinung: wer den Leib genieße, genieße auch das Blut. Als einmal so wichtige Stimmen des Zeitalters sich dafür erklärt hatten, so war diese Gewohnheit so gut wie eingeführt. Darum verordnete schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (im J. 1261) das Cisterzienser Generalkapitel, daß kein Mönch und Laienbruder und keine Nonne des Ordens den Kelch genießen sollten, der allein nur dem Priester des Abendmahls gehöre. Noch jetzt erhoben sich Stimmen dagegen, aber gegen das Ende des 13. Jahrhunderts wurde die **communio sub una** immer allgemeiner, und **Duns Scotus** im 14. Jahrhundert nimmt es schon als bekannt an, daß der Kelch den Laien nicht gebühre. Nun lernten es auch die Päpste schon als ein Vorrecht ansehen, durch besondere Begünstigung den Kelch beim Abendmahle vorzüglich fürstlichen Personen zu gestatten. Die Waldenser hingegen wurden auf ihr Verlangen nach dem Kelche verfolgt und gezüchtigt. Besonders sichtbar ist dieß in der Geschichte der böhmischen Unruhen. Carl IV. empfing noch im Jahre 1347 mit seiner Gemahlin zu Prag den Leib und das Blut Christi, und 30 Jahre später wird der Priester

gestraft, der den Laien den Kelch reichen will. Johann Huß selbst dachte nicht daran, daß durch Entziehung des Kelchs die Rechte der Laien verletzt würden, und er war schon im Gefängnisse zu Costnitz, als er erfuhr, daß seine Freunde zu Prag dem Volke den Kelch im Abendmahle reichten. Er bequemte sich nach ihren bessern Einsichten. Cyprian's Briefe hatten seine Freunde auf diese Neuerung geführt. Dieß gab eine schöne Veranlassung zu einem Kirchengesetze, wodurch der Kelch den Laien ganz entrissen, und auf die Behauptung des Gegentheils das Anathema gesetzt wurde. Die Synode zu Costnitz 1415 gab ein solches Gesetz, nach welchem nur der meßhaltende Priester unter beiden Gestalten das Abendmahl genießt, Laien aber das Brod allein empfangen. Alle Väter der Synode waren dieser Meinung und keine Stimme erhob sich dagegen. Die Böhmen wurden für ihre Widerspenstigkeit hart genug gestraft. Jetzt häuften sich die Gründe, welche man für die Entziehung des Kelchs anführte. Man findet sie gesammelt in Spittlers Geschichte des Kelchs im Abendmahle S. 6 u. f., welche Schrift überhaupt bei dieser Darstellung ist benutzt worden. — Zwar fuhr der Papst noch immer fort, einige Laien mit dem Kelche zu communiciren und gestattete sogar denselben den griechischen Christen, die ihn als Oberhaupt der Kirche anerkannt hatten. Nimmt man einige Mönchsorden und Fürsten aus, so ging von dieser Zeit an der Kelch in der römischen Kirche ganz verloren und erhielt hier nie sein Recht wieder. Das Volk war nicht nur gleichgültig, sondern sogar eingenommen gegen den Kelch. Welche Ausnahmen hier in einzelnen Fällen die Päpste gestatteten, wie man sich über denselben Gegenstand auf der Baseler Synode 1431. Sess. 30. erklärte, und wie die durchgreifendste Entscheidung, den Kelch betreffend, nur erst dem Concilium zu Trident 1562 angehört, hat gut nachgewiesen Schmid in seiner dissert. de fatis calicis eucharistici a Concilio Constantiensi ad nostra usque tempora. Helmst. 1708. Auf dieser Kirchenversammlung wurde entschieden, daß der Gebrauch des Kelchs weder nothwendig noch befohlen sei, und daß die Kirche aus rechtmäßigen Ursachen die Communion unter einerlei Gestalt eingeführt habe.

Ob sich nun gleich die kaiserlichen, die französischen und bairischen Gesandten laut dagegen erklärten, so konnten sie doch nichts weiter erhalten, als daß dem Kaiser Ferdinand und dem Herzoge von Baiern 1564 für ihre Lande die Erlaubniß, das Abendmahl unter beiden Gestalten zu empfangen, unter der Bedingung ertheilt wurde, man möchte zuvor erklären: „auch unter einer Gestalt sei der ganze Christus enthalten." Aber schon im Jahre 1568 erging ein Befehl, der jene Erlaubniß widerrief, welche nun blos persönliches Privilegium gewesen seyn sollte. Man mußte sich wohl fügen, und seitdem war im ganzen katholischen Europa der König von Frankreich der einzige Laie, der einmal in seinem Leben den Kelch zu trinken bekam. Einige behaupten, er könne dieß, so oft er wolle, andere, daß es nur zweimal geschah, als bei der Krönung und im Sterben. S. Mayer: dissert. de regis Galliae communione sub utraque. Viteb. 1686.

IV) Wie es mit den Ueberbleibseln der Elemente im Abendmahle gehalten wurde. — Es fehlt nicht an Winken, daß man anfangs das vom consecrirten Brode und Weine

übrig Gebliebene nur als gemeine Speise ansah. Aber eben so leicht läßt es sich nach dem bereits Erwähnten erklären, daß man schon früh anfing, selbst auf die Ueberbleibsel im Abendmahle eine gewisse Aufmerksamkeit zu richten. Das hier zu Erwähnende läßt sich auf zwei Zeiträume zurückführen, nämlich auf die Jahrhunderte vor Einführung der Verwandlungslehre und auf die Zeit nach der allgemeinen Geltung dieses Dogma's in der römischen Kirche. Als Nachrichten über diesen Gegenstand aus dem christlichen Alterthum läßt sich Folgendes anführen:

1) Man vertheilte das übrig Gebliebene unter die anwesenden Communicanten, so weit es reichte. Dieß ergiebt sich aus dem 7 Canon einer Schrift des Theophilus, Bischofs von Alexandrien im 5. Jahrhundert (ap. Bevereg. tom. II. pandect. p. 173, wo es heißt: Quae in sacrificii rationem adferuntur, post ea, quae in mysterior. usu consumuntur, clerici dividant, nec catechumenus ex iis commedat et bibat, sed solum clerici et qui cum iis sunt, fideles fratres.

2) Man gab es Kindern, besonders von zartem Alter (Conc. Matisc. II. a. 588.) c. 6. — Evagr. l. IV. c. 36.

3) Man verbrannte zuweilen das übrig gebliebene Brod mit Bezugnahme auf Levit. 7, 12. Dieß soll besonders Observanz in Jerusalem gewesen seyn. Hesych. in Levit. l. I.

4) Das Uebriggebliebene bewahrte man auch zur Privatcommunion der Kranken, oder zur Missa Praesanctificator. (S. den Art. Messe) auf an solchen Tagen, wo keine Consecration des Abendmahls gehalten wurde. S. Chrysostom. ep. ad Innocent. Victor. Utic. de persec. Vandal. l. 1.

Was nun den Ort betrifft, wo man diese Ueberbleibsel der geweihten Elemente aufbewahrte, so bemerken die Constit. Apost. 8, 13. ausdrücklich, daß dieß im sogenannten Pastophor. geschehen sei. Jedoch hat man auch vom 6. Jahrhundert an den Altar dazu gewählt. Con. Turon. II. c. 3. — Im Laufe der Zeit, wo man das Abendmahl immer mehr als einen mysteriösen Gebrauch ansah, nahm man ängstlicher Rücksicht auf das Uebriggebliebene der geweihten Elemente. Regino, Abt von Prüm, ein Schriftsteller des 9. Jahrhunderts in seiner Schrift de disciplina eccles. l. 1. p. 195., erwähnt einer Verordnung, daß die Ueberbleibsel nicht bis auf den folgenden Tag aufgehoben, sondern von den Geistlichen mit scheuer Ehrfurcht mußten verzehrt werden, weshalb diese noch nicht gleich gemeine Speise genießen durften. Nur etwas mußte in diesem Falle für Kranke aufgehoben werden, und zu dem Ende waren bei jedem Altare eigene Vorrichtungen getroffen und besondere Gefäße vorhanden. S. Mabillon de liturg. Gallic. c. 8. — Diese Sitte wurde aber dahin abgeändert, daß das Abendmahlsbrod nur einmal in der Woche oder höchstens alle 5 Tage erneuert werden mußte. S. Martène de antiquis. Monachor. ritib. l. 2. c. 4.

Als das Dogma von der Transsubstantiation kirchlich sanctionirt worden war, sah man auf die Ueberbleibsel der geweihten Elemente mit der ängstlichsten Genauigkeit, und auf das kleinste Vergehen wurde hier Strafe gesetzt. Dieß zeigt der Inhalt der alten Pönitentialien und Beda's Buch: de remediis peccator. c. 12. und 13., so wie das 7. Capitel einer Synode zu Cölln.

Diese Synode ist besonders reich an Vorschriften, welche sich auf die Administration der Eucharistie beziehen und mit der Lehre der Transsubstantiation genau zusammenhängen. Die alten Pönitentialien zeigen daher, wie jetzt das geringste Versehen bei der Verwaltung des Abendmahles mit Strafen belegt wurde. Einige Stellen aus der Schrift des **Beda: de remediis peccator.** werden dieß auschaulich machen. Cap. 12. und 13. heißt es nämlich: **Si per ebrietatem et voracitatem evomuerit Eucharistiam clericus monachus quadraginta dies poeniteat, diaconus sexaginta, — presbyter septuaginta, — epsicopus centum decem. — Si infirmitatis causa septem dies unusquisque. — Si canes commedunt talem vomitum, centum dies, si scit, si non scit, quadraginta. — Si quis eucharistiam negligentiae causa perdiderit, unum annum poeniteat. — Qui neglexerit sacrificuim, ut vermes in eo sint, ut colorem non habeat saporemque viginti dies poeniteat, et sacrificium ita neglectum in igne accendatur et cinis eius sub altare abscondatur. — Qui in ecclesia modicam partem perdiderit, viginti dies poeniteat, uno quoque die psalmos cantet etc.** — Noch einiges hierher Gehörige wird anderwärts erwähnt werden, wo von den Kirchengeräthen die Rede ist. In dieser Aengstlichkeit, die Ueberbleibsel geweihter Elemente betreffend, mußten manche frühere Sitten ganz oder doch zum Theil untergehen, z. B. daß man die Eucharistie mit nach Hause nehmen durfte, daß die Kinder an derselben Antheil nahmen.

V) Veränderungen, welche durch die Reformation in Beziehung auf Brod und Wein im Abendmahle eintraten. — Der von uns bereits angeführte Grundsatz der Reformatoren in dem Artikel Abendmahlsfeier Nr. X. mußte auch in Absicht für die Abendmahlselemente manche Veränderungen herbeiführen, die jedoch sich nicht so gestalteten, wie man folgerichtig wohl erwarten durfte. Streng consequent nach dem Grundsatze, auch bei dem Abendmahlsritus nur den Inhalt der heiligen Schrift des n. T. und die Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte zu berücksichtigen, hätte man in der protestantischen Kirche nicht erwarten sollen.

1) Die Oblaten. — Diese Inconsequenz muß auch in der That auffallen, da gewöhnliches Brod, zum Brechen geeignet, von Jesu bei der letzten mnemonischen Mahlzeit gebraucht wurde und die Praxis des apostolischen Zeitalters und der nächsten Jahrhunderte darin nichts änderte. Man kann sich darum dieses minder folgerichtige Benehmen nur aus einem doppelten Grunde erklären, theils aus der Macht der Gewöhnung und der Vorsicht, Neuerungen mit Behutsamkeit einzuführen, wozu eigenthümliche Erscheinungen im Zeitalter der Reformation riethen, theils aus der Leidenschaftlichkeit, womit man diesen an sich so unschuldigen Ritus theilweise in der reformirten Kirche angriff. Dadurch wurden die Lutheraner zum Widerspruche gereizt und man legte diesem ἀδιάφορον eine Wichtigkeit bei, welche es außerdem gewiß nie erlangt hätte. Ein Theil der reformirten Theologen nämlich (von denen jedoch Calvin, Beza, Bullinger u. A. auszunehmen sind, die von den Abendmahlsgebräuchen sehr liberal dachten) bestritten eben so heftig als gründlich die Fortdauer der Oblaten in der lutherischen Kirche, so daß die oben genannten Verfasser der Monographien über die Oblaten, wie Kortholt, Kunad, Engelken, Schmid, Herrmann,

alle ihre historisch-polemische Geschicklichkeit aufbieten mußten, um ihren Gegnern gewachsen zu seyn. Zu den eifrigsten Vertheidigern der Oblaten oder des noch verhaßtern Namens der Hostien gehört: **Io. Gerhard Loc. theol. Tom. X. p. 35 — 38.** — Will man übrigens in der Kürze die Gründe zusammengestellt sehen, mit welchen die reformirten Theologen die Oblatensitte bestritten, die lutherischen aber vertheidigten; so sind darüber Augusti's Denkwürdigkeiten 8r B. S. 236 ff. nachzusehen. Daß aber auch in der reformirten Kirche nicht überall eine größere zum Brechen geeignete Brodform gleich anfangs gewöhnlich war und noch gewöhnlich ist, haben wir schon anderwärts angedeutet.

Wie das Vernünftige und Wahre dennoch siegt, wenn die lehrende und fortschreitende Zeit die Blendwerke der Leidenschaft zerstreut hat, davon hat die neueste Zeit bei den Unionsversuchen der lutherischen und reformirten Kirche in Deutschland den deutlichsten Beweis geliefert. Manche Reformirte ließen sich die Hostien gefallen, und verlangten blos, daß dieselben gebrochen würden. In manchen Gegenden verstanden sich die Lutheraner zu dem sogenannten Abendmahlsbrode der Reformirten und dessen Austheilung. Andere Vereinigungsarten haben theologische Zeitschriften und andere Tageblätter zu ihrer Zeit erzählt, wie z. B. die Darmstädter Kirchenzeitung, die Nationalzeitung und Wachters theologische Nachrichten vom Jahre 1817, 1818 ff. Eine kleine, gehaltvolle, hierher gehörige Schrift ist durch die Union veranlaßt worden, nämlich: Marheineke, das Brod im heiligen Abendmahle, ein Beitrag zur Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche. Berlin 1817.

Durch die Reformation erlitt also das Brod im Abendmahle wenige Veränderungen, wenn man die Unionsversuche der neuesten Zeit ausnimmt. Man behielt hier die seit dem 11. Jahrhundert üblich gewordenen Oblaten bei. Nur die reformirte Kirche nahm theilweise nach dem Inhalte des N. T. und nach der frühesten kirchlichen Praxis ein besonderes brechbares Abendmahlsbrod an und drückte dadurch das Symbolische, was Jesus damit andeuten wollte, glücklicher aus. Was ungesäuertes oder gesäuertes Brod betrifft, so behielten die Lutheraner das erstere, wie in der römischen Kirche, bei, ohne jedoch ein besonderes Gesetz daraus zu machen. Für nothwendig hielten auch einige reformirte Theologen das gesäuerte Brod, aber aus Gründen, die wir schon mehrmals angeführt haben, konnte ihre Meinung nie die herrschende werden. Wesentlicher sind jedoch

2) **die Veränderungen mit dem Weine, als Abendmahlselement, durch die Reformation**; denn sie führte zurück:

a) die **communio sub utraque**. Die lutherische, wie die reformirte Kirche, waren und mußten darin einig seyn, daß das Abendmahl ganz nach der Analogie der Einsetzung im N. T. müsse gefeiert werden. Es war dieß darum auch gleich anfangs ein Hauptdifferenzpunkt zwischen der ältern römisch-katholischen und der neuern evangelischen Kirche, die sich aus der erstern ausgeschieden hatte. Unzählige Male kömmt Luther in seinen Schriften darauf zurück. Ganz klar giebt daher schon der Artikel in der **Confess. Augustana**, überschrieben: **de utraque specie**, die Ansicht der Reformatoren an, wenn es dort heißt: **Laicis datur utraque species sacramenti in coena domini, quia hic**

mos habet mandatum Domini Mt. 26.: Bibite ex hac omnes. Man vergl. damit den 10. Art. in der Apologie, de utraque specie sacramenti in coena domini. Man hat daher auch den Uebertritt aus der römischen in die protestantische, und umgekehrt aus der protestantischen in die römische Kirche, gewöhnlich mit dem Ausdrucke bezeichnet, daß ein sonstiger Katholik das Abendmahl unter beiderlei Gestalt genossen und ein sonstiger Protestant die Messe gehört habe. Eine Veränderung der Abendmahlselemente geschah ferner durch die Reformation des 16. Jahrhunderts auch in sofern,

b) daß man sich in der nun entstandenen protestantischen Kirche nicht mehr des mit Wasser vermischten, sondern des reinen unveränderten Weines bediente. Es ist in der That auffallend, daß die Protestanten gleich beim ersten Entstehen ihrer Kirche die Mischung des Weines im Abendmahle abschafften, und daß beide Hauptfamilien der Protestanten, obgleich einzelne namhafte Schriftsteller anderer Meinung waren, dennoch stets beim Gebrauche des reinen unvermischten Weines blieben. Auch schien man anfangs diesen Umstand als ein Adiaphoron behandeln zu wollen; denn Luther in seiner Schrift: de forma missae (vom Jahre 1523) Opp. lat. Tom. II. p. 557 sagt ganz offen und unbefangen, er sei selbst noch nicht mit sich einig, wie er über die Wassermischung im Abendmahlsweine urtheilen solle. — Die Uebereinstimmung der Lutheraner und Reformirten in diesem Punkte wurde darum wohl nur dadurch bewirkt, weil die katholische Kirche eine absolute Nothwendigkeit dieses Ritus behauptete. Deshalb glaubte man dieser Behauptung die ganze Strenge des protestantischen Grundsatzes entgegensetzen zu müssen, daß außer der heiligen Schrift keine gesetzliche Auctorität des Glaubens und Lebens anerkannt werden dürfe. Wie wichtig diese Vermuthung sei, kann man zum Theil schon aus dem Raisonnement über diesen Gegenstand abnehmen, das sich in Gerhard's Loc. theol. T. X. p. 39—42. findet.

Die Farbe des Weines hat weniger abweichende Ansichten veranlaßt. Einige reformirte Particularkirchen ziehen den rothen Wein vor, sonst scheint der weiße Wein in der protestantischen Kirche vorherrschend gebraucht zu werden. — Auch ist hier zuweilen nur und immer als Ausnahme von der Regel von Weinsurrogaten im Abendmahle die Rede gewesen. In Schweden entstand im Jahre 1564 der sogenannte liquoristische Streit, als der Bischof von Westerås, bei einem gänzlichen Weinmangel, den interimistischen Gebrauch einer andern Flüssigkeit, z. B. Meth, Bier, Milch u. s. w. erlaubte. Der Erzbischof von Upsala aber erklärte dieß für unstatthaft und wollte lieber die Feier des Abendmahles ganz aussetzen, als gegen die Einsetzung handeln. Vergl. Augusti's Betrachtungen über die Reformation in Schweden. Breslau 1816. S. 45. — Auch werden, wie bereits im Artikel Abendmahlsfeier gezeigt worden ist, in der protestantischen Kirche die Ueberbleibsel im Abendmahlselemente nicht mit ängstlichem Aberglauben behandelt. Die übrig gebliebenen Hostien werden mit dem übrigen Vorrath aufbewahrt und bei dem nächstfolgenden Gebrauche aufs Neue consecrirt; der Wein hingegen, welcher der Natur der Sache nach nur in geringer Quantität übrig bleiben kann, wird gewöhnlich den Kirchendienern überlassen.

Ueberblickt man nun das Ganze noch einmal, so läßt sich nicht ableugnen, daß die Reformation auf das, was man Abendmahlselemente

nennt, einen wesentlichen und wohlthätigen Einfluß äußerte. Sie hat dadurch mehr oder weniger der Abendmahlsfeier die einfache, symbolisch bedeutungsvolle und erhebende Gestalt größtentheils wieder hergestellt, wie sie vom Stifter des Christenthums zuerst ausgegangen ist.

VI) Ansichten von den Abendmahlselementen in der heutigen christlichen Welt. — Was die griechisch- und römisch-katholische Kirche betrifft, so wird sich das Uebliche in Beziehung darauf, wie es noch jetzt besteht, bei dem Artikel Messe nachweisen lassen. Wir haben es darum nur mit der protestantischen Kirche zu thun. Hier läßt sich im allgemeinen behaupten, daß theils, was das Brod betrifft, in der lutherischen Kirche, kleinere Oblaten noch immer vorherrschend im Gebrauche sind. In der reformirten Kirche gebraucht man zum Theil auch noch Oblaten, jedoch mehr eine scheiben- oder kuchenartige Brodsubstanz, die sich zum Brechen eignet. — Die bischöfliche Kirche in England bedient sich des gewöhnlichen Weizenbrodes, wovon jedem Communicanten ein vorher geschnittenes Stückchen in die Hand gegeben wird. S. Bentheim's Engl. Kirchenstaat. S. 131. Ueber den Gebrauch des Brodes im Abendmahle in der schottischen Nationalkirche erklärt sich Gamberg p. 127. also: „Die Aeltesten stellen die Sacramental-Elements auf die Abendmahlstische und zwar auf weiten silbernen Tellern, unter Servietten verhüllt, das Brod von Weizen, gesäuert, ohne Kruste, in dünne längliche Scheiben geschnitten.

Beim weitern Fortschreiten der Union im protestantischen Deutschlande läßt sich erwarten, daß die kleinern Oblaten immer mehr verschwinden und einer Brodform weichen werden, die sich zum Brechen eignet und die sich darauf beziehende Symbolik im Abendmahle glücklicher abbildet. Namhafte verstorbene und noch lebende lutherische Theologen der neuern Zeit, wie z. B. Michaelis, Reinhard, Schott, Bretschneider u. A. haben unumwunden die *κλάσις ἄρτου* für etwas Wesentliches erklärt. Der unvermischte weiße oder rothe Wein wird bis diesen Augenblick in der protestantischen Gesammtkirche gebraucht.

3.

Abendmahlsgefäße

und einige andere dazu gehörige Utensilien.

I. Abendmahlskelche. II. Abendmahlsteller, Patenen genannt. III. Einige andere dazu gehörige Utensilien. IV. Ansicht davon im Zeitalter der Reformation und noch bestehende Observanz in Beziehung darauf in der heutigen christlichen Welt.

Literatur: Monographien. Joh. Doughtei (Doughtey) de calicib. eucharisticis veter. christianor. Bremae 1694. Schmid: de fatis calicis euchar. Helmst. 1726. Joh. Pastritii liber de patena argentea mystica. Rom. 1706. — Seb. Paulli dissert. de patena argentea olim, ut fertur S. Petri Chrysologi. Neap. 1749. — Allgemeine Werke: Bingh. Antiquit. Vol. III. p. 242. — Augusti's Denkwürdigkeiten. 8r B. p. 475 ff. Binterims Denkwürdigkeiten. 4r B. 1r Thl. 2. Cap. §§. 2 und 3. — Schöne's Geschichtsforschungen 3r B. p. 200.

1) Abendmahlskelche. Bei der letzten Mahlzeit, welche Jesus mit den Seinigen feierte, wird das Trinkgeschirr (ποτήριον) erwähnt, woraus er ihnen zu trinken befiehlt. Da die evangelische Geschichte eine nähere Bezeichnung dieses Trinkgefäßes nicht weiter angiebt, so muß man sich mit der allgemeinen Vermuthung begnügen, daß dasselbe der Volks- und Landessitte gemäß sei gebildet gewesen. Die Form der jüdischen Trinkgeschirre bei feierlichen Mahlzeiten soll die eines Blumenkelchs gewesen seyn; denn 1. Reg. 26. werden die Becher mit einer aufblühenden Lilie verglichen, so wie auch das hebräische Wort גְּבִיעַ beides Becher sowohl als Blumenkelch bedeutet. Da indessen das Alterthum auch ganz runde Trinkgefäße nachweist, so läßt sich hierüber nichts mit Gewißheit bestimmen. S. Werner: de poculo benedictionis. Ienae 1718. — An sich schon ist wahrscheinlich, daß Jesus und seine Apostel keine Kelche und Becher von kostbarem Metalle gebraucht haben, welches auch mehrere Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte andeuten, wie z. B. Chrysostom. hom. LX. ad populum Antiochenum, wo er sagt: „Der Tisch war nicht von Silber, der Kelch nicht von „Gold, woraus Christus den Jüngern sein Blut zu trinken gab, und „dennoch war alles kostbar und ehrfurchtgebietend." Demnach läßt sich

die Erzählung bei **Beda Venerab. de locis sanct. l. II. c. 1.** von dem großen silbernen Kelche beurtheilen, welcher noch im 7. Jahrhundert in Jerusalem als der ächte Abendmahlskelch Christi aufbewahrt und vorgezeigt wurde. Auch die Bewohner von Valencia in Spanien behaupten, daß sie den wahren, aus Achatstein gefertigten, Abendmahlskelch besitzen, dessen sich Jesus im Kreise seiner Jünger soll bedient haben. Die oben erwähnte Monographie von Doughtey hat mit mühevollem Fleiße alles gesammelt, was sich auf die Abendmahlskelche bezieht. Wir hatten Gelegenheit, sie nachlesen zu können und werden ihr darum hin und wieder folgen. Um der leichtern Uebersicht willen wollen wir die vorhandenen Nachtichten so zusammenstellen, daß wir handeln 1) von dem Stoffe, 2) von der Form und Zahl, 3) von den Verzierungen, und 4) von der Benediction und Weise der Abendmahlskelche.

a) Stoff. — Sieht man auf das Material, aus welchem man diese Trinkgefäße verfertigte, so war es höchst verschiedenartig. Doughteus (Doughtey) zeigt mit vieler Gelehrsamkeit, daß man sich anfangs beim Abendmahle irdener Becher oder Becher von Holz, Glas, Horn und Marmor bedient habe. Dieß kann auch gar nicht befremden, wenn man die Art und Weise beachtet, wie die frühesten Christen das Abendmahl feierten und feiern mußten. Größtentheils arm und oft verfolgt, bedienten sie sich wohl auch bei der Agapenfeier solcher Trinkgeschirre, die ihren Vermögensumständen und der herrschenden Sitte angemessen waren. Es scheint darüber in den ersten Jahrhunderten auch noch keine allgemeine Uebereinstimmung und keine kirchlich verbindende Vorschrift geherrscht zu haben. Jedoch muß es schon früh und in den Jahrhunderten der Verfolgung hin und wieder bei reichern Gemeinden und in größeren Städten goldene und silberne Kelche gegeben haben. **Bingh. antiq. vol. III. l. 7. c. 6.** führt Beispiele an, daß man hin und wieder nach den Verfolgungsstürmen goldene und silberne Kirchengeräthe veräußert habe, um Verarmte zu unterstützen oder Gefangene loszukaufen. Auch frühere berühmte Kirchenlehrer thun der werthvollen Abendmahlskelche Erwähnung, wie z. B. **Chrysostom. hom. L. in Matth.**, wo er erzählt, daß Gläubige goldene, mit Edelsteinen besetzte Kelche als Opfer für den Altar brachten. — Allein über das 6. Jahrhundert hinaus, wo überhaupt der Gottesdienst viel prächtiger zu werden anfängt, findet man eigene Verordnungen über die Materie der Abendmahlskelche. Im 7., 8. und 9. Jahrhundert verbieten Synodalbeschlüsse die Kelche von Ochsenhörnern, von Holz, von Glas, und alle Verbote über das Kelchmaterial faßt das Concil zu Trier 1310 zusammen, wo es heißt: **Ne quis cum calice ligneo, vel vitreo, vel stanneo, vel plumbeo, vel de auricallo, vel de electro infra nostram provinciam ulterius celebrare praesumat. Igitur unaquaeque ecclesia calicem saltem argenteum cum patena habeat.** Aehnliche Verordnungen wiederholen sich, und daraus scheint in der römisch-katholischen Kirche sich die Observanz gebildet zu haben, daß man goldene oder silberne, oder doch wenigstens mit Gold oder Silber überzogene Abendmahlskelche gebraucht. Daher mag es auch in katholischen Ländern selten eine Kirche geben, wo man dieser Kirchenverordnung nicht nachgekommen wäre. Man kann daher die Schätze unermeßlich nennen, die in der römisch-katholischen Kirchengemeinschaft nur in dieser einzelnen Beziehung vorhanden sind.

b) Form und Arten der Abendmahlskelche. — Was nun die Form und äußere Gestalt der Abendmahlskelche betrifft, so läßt sich auch hier annehmen, daß man darin von der frühern Landessitte nicht abgewichen sei. Nur als sich der äußere christliche Cultus mehr ausbildete, traten wohl auch hier mehr beharrliche Formen ein. Mit dem mühsamsten Fleiße hat Doughtey die Belege dazu gesammelt, um zu beweisen, daß die Abendmahlskelche bald vier-, bald sechs-, bald achteckig, bald rund gewesen seien. Vergl. diese Monographie Cap. XV. de calicum eucharisticor. forma. Man darf aus dieser Darstellung schließen, daß die Form der Kelche im Wesentlichen die der Trinkbecher des ganzen Alterthums gewesen sei, und daß eine besondere Gestalt derselben erst in neuern Zeiten dem heiligen Gebrauche fast ausschließend eigen geworden ist. Vor Gregor II. gebrauchte man nach der Angabe alter Ritualbücher einen größern Kelch für die Laien und einen kleinern für den celebrirenden Priester, dessen Ministranten und die übrigen Geistlichen. Die erstern hießen ministeriales, waren von weiterm Umfange, an den Seiten mit Handhaben (ansati), um von den Diakonen leicht herumgereicht werden zu können. Sie mögen nach der Art der sogenannten Flügelbecher (calices pteroti) gewesen seyn (Plin. hist. nat. l. 36. c. 26.), und ihr Gebrauch erinnert noch an eine Zeit, wo die communio sub utraque noch allgemein war. Der kleinere Kelch für den Priester (calix sacrificalis) wurde wohl nur allein und besonders consecrirt; denn sonst ließe sich kein Grund einsehen, warum aus diesem kleinern Kelche etwas Wein in den größeren gegossen wurde. Man sieht also, daß man sich in dieser Periode wohl zwei und mehrerer Kelche bediente, wenn es der Communicanten viele gab.

Seit Gregor II. (A. 731.) darf auf einem Altar nur ein Kelch stehen, da Christus und seine Jünger auch aus einem gemeinschaftlichen Kelche getrunken hätten. (cfr. Greg. epist. 14.) Cardinal Bona glaubt vielmehr darum, weil zu Gregors Zeit schon so wenig Communicanten vorhanden gewesen seien, daß ein einziger Kelch völlig ausreichte. Auf die Einheit des Kelchs hat man darum von der Zeit an wie im Abend- so im Morgenlande einen besondern Werth gelegt, und es auffallend gefunden, wenn z. B. die Armenier sich eines doppelten Kelchs bedienen, in deren einen sie das zu reichende Brod thun und ihn also die Stelle der patena vertreten lassen. — Ungefähr um diese Zeit gegen das Ende des 8. Jahrhunderts findet man in der abendländischen Kirche unter den kirchlichen Geräthen auch Trinkröhren. Sie waren von Gold, Silber oder Glas und an dem Kelche so angebracht, daß man den geweiheten Wein daraus saugen mußte, damit kein Tropfen davon auf die Erde fiel. Diese Röhren nannte man fistulae eucharisticae, pagilares, arundines, cannae, canales, pipae, und sehr deutliche Auskunft darüber findet man in der Monographie von Vogt: Historia fistulae eucharisticae, cuius ope sugi solet e calice vinum benedictum. Bremae 1740. — Uebrigens hörte dieser Ritus mit der eingeführten communio sub una auf, die griechische Kirche hat ihn nie gehabt, weshalb auch Bona l. c. 25. p. 477. sagt: Apud Graecos fistulae usum nusquam reperio, nam cochleari communionem corporis simul et sanguinis ministrant. Merkwürdig ist es, daß im Reformationszeitalter, als 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg die

Katholiken den Lutheranern den Kelch verstatteten, dieß unter der Beschränkung geschah, daß sie sich dabei der Trinkröhren bedienen möchten. Einige lutherische Kirchen haben noch späterhin diese Sitte beibehalten, worüber man bei Vogt Belehrung findet.

Was nun die Arten der Kelche anbelangt, so ist diese Untersuchung durch das seither Gesagte gewissermaßen erledigt. Die **calices baptismales, sepulcrales** und **poenitentiales** gehören nicht hierher. Nur einer spätern Sitte scheint hier noch Erwähnung gethan werden zu müssen; es ist der sogenannte **calix abstersorius**, oder **abluitionis**, Spülkelch. Er gehört unstreitig erst dem 13. Jahrhundert an, wo man anfing dem Volke den Kelch zu entziehen. Man verstand darunter den Wein, der in der römisch-katholischen Kirche den Laien gegeben wird. Es ist derselbe nicht consecrirt, und er wird in einem Glase oder andern Gefäße von einem Diener des Meßpriesters um deswillen gereicht, damit nicht etwas von der empfangenen, gesegneten Hostie an ihren Zähnen hängen bleibe, und damit sie einige Erquickung und Stärkung, die der Wein natürlicher Weise zu geben pflegt, erlangen mögen. Man vergl. **I. A. Schmid: de fatis calicis euchar.** — Uebrigens ist es merkwürdig, daß sich die Form der Abendmahlskelche in allen Kirchensystemen so ziemlich ähnlich geblieben ist. Denn vergleicht man alte Monumente der bildenden Kunst, sowohl in der morgen- als abendländischen Kirche, wo die Kelchform mit dargestellt ist, so findet man viel Uebereinstimmung. Selbst in den neuern Schriften über den Cultus der griechisch-katholischen Kirche, wovon Abbildungen von den Altargeräthen beigefügt sind, ähneln die Kelche ganz denen, welcher man sich im Abendlande bediente. Anlangend

c) die Verzierung dieser Kelche, so finden sich deutliche Spuren davon bereits im christlichen Alterthum. Sie bestehen theils in gewissen Gemälden, die man darauf anbrachte, theils in besondern Inschriften, theils auch in der Ausschmückung mit Edelsteinen. Wenn auch mißbilligend nach seinem montanistischen Rigorismus, spricht doch schon Tertullian von Kelchgemälden. So heißt es z. B. **de pudicitia c. 7. picturae calicum vestror.** und **c. 10.: Pastor, quem in calice depingitis.** Er meint das in der alten Kirche so allgemein beliebte Bild des guten Hirten, welcher das verlorne Schaf zurückbringt. Die Alten nannten Kelche mit Figuren und Gemählden **calices maginati.** Man vergl. **Doughtey l. 16. de calicum euchar. figuris p. 178.** Auch von den Inschriften, die sich auf den Abendmahlskelchen befanden, handelt derselbe Verfasser und weiset in einem besondern Abschnitte **p. 194. de calic. eucharist. inscriptionibus**, nach, daß man theils Bibelstellen, theils Verse in dieselben eingrub, die sich besonders auf die Abendmahlsfeier und auf den Versöhnungstod Jesu beziehen. Auch die **calices euchar. gemmat.** werden von **Doughtey p. 172 ff.** besonders berücksichtigt. Er zeigt, daß vom 4. Jahrhundert an berühmte Kirchenlehrer derselben Erwähnung thun, jedoch größtentheils mißbilligend. Nicht minder wird der Luxus geschildert, den einige griechische Kaiser, wie Justinian, Michael, mit solchen Kelchen trieben, welche sie entweder einzelnen Kirchen oder vornehmen Kirchenbeamten zum Geschenk machten. Daß man auch in späterer Zeit prächtige, mit Edelsteinen besetzte Kelche beinahe in allen größeren Städten findet, die von Katholiken

bewohnt werden, lehrt die kirchliche Ortsgeschichte allenthalben. Doch mögen Rom und Spanien in dieser Hinsicht die meisten und werthvollsten Kunstschätze aufzuweisen haben.

II) Abendmahlsteller, Patenen genannt. — Sie vertraten die Stelle der geflochtenen Körbe, in denen früher das Brod auf den heiligen Tisch gestellt wurde, und worein die Diakonen dasselbe nach der Einsegnung legten. Solche Körbe hatte Hieronymus noch im 4. Jahrhunderte gesehen. Ihren Namen, Patena leitet Walafr. Strabo lib. de reb. eccles. cap. 24. von patendo ab, und glaubt, der Name komme davon her, quod patula sit, weil es offen sei. Verhältnißmäßig kömmt nur wenig von diesen Patenen bei den Kirchenschriftstellern vor. Bei Dufresne glossar. ad scriptores mediae et infimae lat. s. h. v. wird das distichon des Iohannes de Garlandia, welcher im 11. Jahrhundert Synonymor. libr. schrieb, so angeführt:

A pateo dicas patenas, coniuge patellas,
Vas dico patenam, calicis tectura patenam.

Es ist wahrscheinlich nach der Agapenaufhebung und zur Zeit der Missa fidelium gewöhnlich geworden. Die Patenen scheinen immer in genauer Verbindung mit dem Kelche gewesen zu seyn. Als noch die calices ministeriales für die Laien und die kleinern calices offertorii oder sacrificales gewöhnlich waren, gab es auch mehrere größere und kleinere Patenen. Dieß änderte sich dann erst ab, als die Kelcheinheit in der Kirche üblich wurde. Gewöhnlich richtete sich der Stoff der Patene nach dem Stoffe der Kelche, daher wir auch dergleichen von Glas, Marmor, Silber und Gold antreffen. Man hatte auch große Hostienteller mit Henkeln, die man zur Austheilung des geweiheten Brodes an die Communicanten gebrauchte. Die Griechen haben Δισκος, welches eine Scheibe und runde Schüssel bedeutet, und welches auch in mehrern orientalischen Liturgien beibehalten wird. Der Diskus pflegt größer und weniger flach zu seyn, als die patena in der lateinischen Kirche. Die Orientalen haben hierbei nicht nur das Beispiel des Alterthums, sondern auch die Zweckmäßigkeit des Gebrauches für sich. — Im Abendlande änderte sich die Form der Patenen bei der Abnahme der Communicanten und bei der Einführung der Hostien. Jetzt durften sie etwa nur die Peripherie des üblichen Abendmahlskelchs haben, um als Decke desselben zu dienen. Darum brauchte man auch jetzt von ihnen die Namen patellae und opercula calicis. In dieser Gestalt gingen sie auch auf die Protestanten über, welche sich der Hostien bedienten. Wo man hingegen des gesäuerten Brodes und einer gewissen Brodform sich im Abendmahle in der evangelischen Kirche bedient, da nähern sich die Patenen der griechischen Form und sind geradezu wie Teller oder Schüsseln. Kunst, Pracht und Luxus hat sich auch an den Patenen gezeigt, wie dieß die beiden darüber angeführten Schriften lehren. Kelch und Patene stehen in der römischen Kirche in hohem Ansehen, und werden deshalb vom Bischof mit dem heiligen Chrysam geweiht, wie aus dem Pontificale weiter zu ersehen ist.

III) Andere mit dem Kelche und der Patene in Verbindung stehende Utensilien.

A) In der römischen Kirche. Hier müssen vor allen Dingen erwähnt werden:

a) die Weinkannen. So lange noch die Sitte, Oblationen darzubringen, Statt fand, hießen die Gefäße, worin die Communicanten ihren Wein mitbrachten, amae, amulae oblatoriae. Binterim. 4r B. 1r Thl. p. 182. schildert die Amula so: „Es war ein Weinfaß von Silber oder Messing, oben rund und schmal, unten aber weit. Da in den ersten Zeiten die Gläubigen bei der Liturgie jedesmal den Wein opferten, so war ein Gefäß, worin diese Opfergabe bis zur Zeit der Vermischung aufbewahrt wurde, nöthig. Von dem Bibliothekar Anastasius wird dieses Gefäß amula offertoria genannt. Aus diesem Fasse wurde auch der Wein für die heilige Messe genommen, den dann der Diakon durch die Seihe in den Kelch goß. Nach abgeschaffter Oblationensitte wurde der zur Communion erforderliche Wein zugleich mit dem crama nöthigen Wasser, in besondern Krügen aufgesetzt, welche urceoli oder canthari, ae, a hießen. (Das Wort kömmt in allen generib. vor). Am üblichsten in der Kirchensprache kömmt jedoch das Wort vor Ampulla, welches sowohl von den Wein- und Wasserflaschen, als auch von den Salbölflaschen gebraucht wurde. Anastasius, Gregor der Gr. und A. bezeugen, daß auch diese Gefäße zu ihrer Zeit schon aus Silber und Gold verfertigt wurden. Ein anderes hierher gehöriges Stück ist:

b) das corporale sc. velum (Leibtuch), auch corporalis palla. Unter demselben ist ein einfaches, weißes, leinenes Tuch zu verstehen, worauf Hostie und Kelch bei der Consecration stehen. Es darf nicht von Seide oder farbigem Stoffe bereitet werden, sondern muß weiße, reine Leinwand seyn, da der Leichnam Jesu in solcher begraben worden sei. Jetzt ist das corporale nicht größer als ein kleines Taschentuch, ehemals bedeckte es den ganzen Altar. Es wird zusammengefaltet in einer Mappe (bursa) aufbewahrt, welche auswendig mit Stoff von in der Zeit stehender Farbe überzogen ist. Eine kleinere, ebenfalls nur leinene Decke ist die

c) Palla, etwa sechs Zoll ins Gevierte. Sie wird über Pappe gezogen, und die obere Seite des Pappendeckels muß die Farbe der Meßgewänder haben, wie die bursa bei dem Corporale. Als letzteres noch groß genug war, bedeckte man Kelch und Hostie mit demselben und bedurfte der palla für sich nicht. Die Gebrauchsanweisung für das Corporale und die Palla geben die Rubriken des Meßbuches. Man sucht das Alter dieser beiden Decken aus den Stellen der ältern Kirchenschriftsteller zu beweisen, welche von leinenen Tüchern reden, worauf Brod und Wein bei der Consecration gesetzt worden seien; allein hier sind die augenscheinlich größern Altarbekleidungen gemeint, die man über die ältesten Abendmahlstische sowohl, als die spätern erhabenen und prächtig verzierten Altäre ausbreitete, so wie die Tafeln der Römer ebenfalls mit feinem, leinenem Tafelzeuge bekleidet wurden. (Cf. Rossini antiq. p. 360. Auch ist hier der Artikel Altar zu vergleichen.

d) Das Purificatorium ist ein reines leinenes Tuch, welches zum Abtrocknen des Kelchs und der Patene dient. Obgleich ältere Schriftsteller seiner nicht gedenken, was Bona (l. l. p. 403.) versichert, so hat man doch gewiß überall Kelch und Patene abgetrocknet, wenn auch nicht mit geweihetem Tuche, wie jetzt. In manchen Ordenskirchen

war neben der Epistelseite ein kleiner Wasserständer, worin der Priester nach beendigter Messe den Kelch abspülte, und mit einem daselbst angebrachten Tuche trocknete.

e) **Das seidene Kelchtuch (velum sericum),** bedeckt den zum Anfange des Meßopfers zubereiteten Kelch, und hat mit den Meßgewändern gleiche Farbe. Es pflegte gewöhnlich mit goldenen Tressen und Troddeln, auch wohl Stickereien reich verziert zu seyn. Aus einer Stelle der apostol. can. c. 72., wo die Anwendung eines geweihten Tuches (velum sanctificatum) zu eigenem Gebrauche verboten wird, schließt der Cardinal Bona auf das hohe Alterthum dieses Tuches; jedoch ist in jener Stelle nicht gesagt, daß es ein Kelchtuch gewesen sei; es kann eben so gut ein jedes andere, beim Gottesdienste gebrauchte Tuch bedeuten. Es scheint der Gebrauch eines solchen Kelchtuches, welches Kelch und Patene zugleich bedeckt, erst zu der Zeit möglich geworden zu seyn, als die Oblationen aufgehört hatten, und Hostien, oder doch ganz kleine Abendmahlsbrode und nur ein Kelch im Abendmahle angewendet wurden. Die Griechen haben solcher seidenen Tücher drei. Mit dem ersten bedecken sie die Patene vermittelst des bald näher zu beschreibenden Asteriscus; das andere dient zur Bedeckung des Kelchs; das dritte und größeste verhüllt beides zugleich. (cf. Goar. ad liturg. Chrysost. n. 51.) Noch kömmt bei Hochämtern das

f) **Velum offertorii** vor, welches vom Halse des Diakonus herabhängt, wenn er dem Priester den Kelch darbringt. Der Subdiakonus hängt es auch um, während er dem Diakonus am Ende des Vater unsers die Patene darreicht. Es hat die Farbe der Meßgewänder, ist von Seide und mit Goldstickereien verziert. Es gehört dieses Velum darum hierher, weil man in der römischen Kirche behauptet, (Bona l. l. p. 406.), daß es von den Tüchern oder vielmehr Säckchen herrühren soll, welche zur Zeit der Oblationen von Akoluthen den Diaconen vorgehalten wurden, um die empfangenen Gaben des Volkes, welche zum Abendmahle selbst nicht gebraucht wurden, darin fortzuschaffen. Der Ordo romanus gedenke dieser Sitte, und zum Theil noch werde sie in der mailändischen Liturgie befolgt, wo der Priester, während ihm Diakonus und Subdiakonus ein Tuch vorhalten, die Opferungen der Greise und Frauen annehme. Will man sich belehren, welche andere Tücher im Kirchendienste ehemals noch gebräuchlich gewesen sind, so findet man Auskunft bei Dufresne l. l. s. v. Velum. — Wir gedenken noch der Monstranzen in der römischen Kirche. Genau genommen gehören sie freilich nicht dem christlichen Alterthume an; allein sie sind im Cultus der römisch-katholischen Kirche so bedeutungsvoll geworden, und haben auch in der protestantischen Kirche die Polemik so vielseitig beschäftigt, daß es nicht unzweckmäßig erscheint, ihrer hier Erwähnung zu thun.

g) **Monstranzen.** Vor dem 13. Jahrhundert wurden im Abendlande die Kästchen zum Aufbewahren der Reliquien von einem Heiligen (phylacteria), die dem Volke zum Küssen vorgehalten wurden, Monstranzen genannt. Seit jener Zeit aber bedeutet dieser Ausdruck in der katholischen Kirche das in einem kleinen Gestelle oder kleinen Gebäude aufgestellte Gehäuse für die geweihete Hostie. Es war und ist gewöhnlich von vergoldetem Silber oder von Gold, oder

ganz armen Kirchen von Messing, verziert mit kleinen, in erhabener Arbeit gebildeten oder geschnitzten kleinen Bilderfiguren mit Thürmchen, Blumen, z. B. Rosen, Knöpfen und oben an der Spitze mit dem Crucifixe u. s. w. In der Mitte derselben ist ein Glas oder Krystall angebracht, und in demselben ist ein halber Ring oder eine Hohlfigur, oder auch ein goldenes oder silbernes Blech, von der Figur eines halben Mondes, wovon die Monstranz auch das Möndlein oder der halbe Mond hieß. In demselben liegt eine geweihte Hostie, das Sacrament genannt. Der Boden, auf welchem der in halber Mondsfigur gemachte Halbring ruht, ist auch von Gold oder Silber. Das Ganze hat einen breiten Fuß mit vielen Ausschnitten oder Ecken, um das Feststehen der Monstranz zu bewirken. Ueber derselben ist ein glatter Kopf, damit die Hand beim Halten und Tragen Festigkeit habe. — Die feierliche Aussetzung findet Statt am Frohnleichnamsfeste und bei den Früh- und Abendandachten außer den Messen. Sie geschieht auf einem Altar, dessen Heiligenbilder und Reliquienkästchen alle mit Tüchern verdeckt sind, neben der Monstranz stehen brennende Kerzen, und der Priester, welcher die Ausstellung besorgt, beräuchert das in der Monstranz enthaltene Sacrament, singt oder spricht nach dem Volke zu einige Gebete und giebt demselben mit der Monstranz in der Hand den Segen. — Das häufige Segengeben und Aussetzen der Monstranz ist ebenfalls eine Erfindung der Mönche, um den Pfarrgottesdienst zu vernichten und das Volk in ihre Kirchen zu locken. Diese Gebräuche bestehen erst seit 400 Jahren. — Aussetzung der Eucharistie (Hostie), theophorische Prozessionen (d. i. in denen Gott selbst in der Monstranz herumgetragen wird), Segenmessen, sind bis auf den heutigen Tag bei den Griechen nicht üblich (Goar. not. 158 in missam. Chrysostom. p. 143. col. 2.). — Auch wurde, als die theophorischen Prozessionen begannen, allmälig erst mit der Aussetzung vorgeschritten. Schon 1542 mußte gegen den Mißbrauch der Aussetzung geeifert werden. Man beschränkte sie damals ganz allein auf das Fest corporis Christi und auf Zeiten außerordentlicher Bedrängniß. Das Segengeben mit der Monstranz nach der Communion des Volkes will Benedict XIV. (instit. eccles.) ganz abgeschafft wissen (cf. die katholische Kirche Schlesiens p. 415.) — Auch brauchte man davon die Namen armarium, ciborium. (S. Augusti's Denkwürdigkeiten 8r B. p. 477 und 78.) canopaeum und tabernaculum. Nach Augusti's d. l. p. 173. kömmt das letztere Wort zuerst von dem Zelte vor, welches Kaiser Constantin mit gegen die Perser zu Felde nahm, um einen Feldgottesdienst halten zu können, da er Bischöfe und Priester mit sich führte. — Bei dieser Gelegenheit sagt Augusti: „Dieß ist das erste Beispiel eines Feld- und Militärgottesdienstes." Allein er hätte sich ausdrücken sollen: „eines christlichen Feldgottesdienstes." — Ein Feldgottesdienst war nämlich im griechischen und römischen Heidenalterthume eine sehr gewöhnliche Sache, wie Gottfr. Ephraim Müller in seiner historisch-philologischen Abhandlung von den Feldpredigern der Völker aller Zeiten, Leipzig 1750, von Hebräern, Griechen, Römern, Persern und Deutschen weitläufig auseinandergesetzt hat. Im Mittelalter verliert aber das Wort tabernaculum die identische Bedeutung von Monstranz, und man bezeichnete jetzt mehr damit den Ort, wo das consecrirte Brod im Altare oder

neben demselben aufbewahrt wurde. — Man verwandte viel Kunst auf diese Sacramentshäuschen, und in den gothischen Kirchen sind diese in Gestalt kleiner Thürmchen, auch Kirchen, oft meisterhaft ausgeführten Tabernakel noch jetzt ein Gegenstand der Bewunderung. In dem Tabernakel wird die monstrantia zu Prozessionen und die Hostienschachtel, pyxis, für Communicanten, Kranke u. s. w. aufbewahrt.

B) In der griechischen Kirche. — Obgleich, wie wir eben gezeigt haben, in Absicht auf die erwähnten Utensilien bei der Meßfeier in der römischen Kirche Manches davon auch in der griechischen Kirche üblich ist; so hat doch letztere auch hier wieder mehreres Eigenthümliche. Dahin gehört

a) die sogenannte lancea sacra (ἁγία λόγχη). Die Griechen bedienen sich derselben zur Zertheilung des Brodes, welches aber von andern Orientalen, wie von den Syrern und Kopten pflegt gemißbilligt zu werden. Auch die Occidentalen haben dieß oft gemißbilligt, aus dem Grunde, weil dadurch das geforderte Brodbrechen nicht bewirkt werde. Genau genommen aber wird das Brechen auch jetzt noch bedeutungsvoller ausgedrückt, als in der römischen Kirche durch die Hostien. Dieser Meßgebrauch mag herrühren aus den Zeiten vor Einführung der Hostien, da man zur Erleichterung des Brechens, die Abendmahlsbrode mit Kreuzschnitten versehen, auf den Altar legte. Vergl. Münters Sinnbilder 1s Hft. S. 66. Nicht minder eigenthümlich ist den Griechen und andern Orientalen

b) der Schwamm (Spongia, σπόγγος). Er dient zum Abwischen des Kelchs und des Diskus (Patene) und hat wahrscheinlich eine allegorisch-mystische Beziehung auf Mt. 27, 48. Die übrigen Kirchen bedienen sich eines Tuches (linteolum), welches vorzugsweise purificatorium genannt wird, welches man auch hin und wieder bei den Protestanten noch findet. Ferner findet man in der griechischen Kirche unter den Altargeräthen

c) den Löffel (cochlear, λαβίς, λαβίδιον). Man bedient sich desselben zur Austheilung des unter einander gemischten Brodes, Weines und Wassers. Er soll nach der Regel oben die Zangen- und der Griff die Kreuzesform haben. Es findet auch eine besondere benedictio cochlearis Statt. In der lateinischen Kirche ist ebenfalls ein Löffel gewöhnlich, aber nicht zur Austheilung, sondern zur Wassermischung.

d) Flabellae oder ῥιπίδια. So hießen diejenigen Fächer oder Wedel, die, nach der Schilderung des Alterthums theils aus zarten Häutchen, theils aus Federn, theils aus feiner Leinwand bestanden, und womit während der Consecration zwei Diakonen über den Abendmahlskelch wedelten, damit keine Fliegen oder andere Insekten hineinfielen. In der griechischen Kirche sind solche Ripidien noch üblich. Sie sind aber von den alten Flabellen verschieden, da sie jetzt von Silber gefertigt, die Form eines Cherubs haben und als Zierrath bei den Prozessionen gebraucht werden. In vielen russischen Kirchen sind ihrer zwei, und bei Prozessionen werden sie von zwei reich gekleideten Knaben getragen, von denen einer auf jeder Seite des Bechers, ob er gleich bedeckt ist, im Fortgehen immer wadelt. In der römischen Kirche sind diese Flabella nie allgemein gewesen, und späterhin sind sie ganz abge-

schafft worden. Bona (l. l. p. 482) sagt von ihnen: Hodie in ecclesia romana cum summus pontifex solemniter celebraturus procedit, duo flabella ex pennis pavonum compacta hinc inde portantur, sed nullus eorum intra missam usus est. (Was die griech. Kirche betrifft, s. King Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Rußland, mit Kupfern. 1775. p. 152.) — Blos bei den Griechen und Orientalen werden gefunden

e) der Asteriscus, (ἀστερίσκος, ἀστήρ). Es war ein goldener Stern mit einem hervorragenden kleinen Kreuze, womit der Diskus (Patene) bedeckt wird, damit die consecrirte Hostie nicht berührt und die Ordnung der zerbrochenen Hostienstücke erhalten würde. Auch diesem Asteriscus gab man eine mystische Deutung, indem er, wie sein Name schon anzeigt, den Stern vorstellen soll, der über dem Hause stand, in welchem Jesus als neugebornes Kind lag. Man findet die Abbildung dieser Altargeräthe gewöhnlich in den Schriften, die von dem griechischen Cultus handeln, z. B. bei Heineccius, King, Bellermann und Schmitt (Mainz 1826.)

C) Veränderte Ansicht von diesen Altargeräthen durch die Reformation, und ihr Gebrauch in der heutigen christlichen Welt. — Da den Reformatoren die römisch-katholische Messe mit ihrem Gepränge so anstößig war, so läßt sich leicht erachten, wie sie auch der Einfachheit in Beziehung auf die Geräthschaften beim Abendmahle das Wort redeten. Man behielt nur das bei, was das Bedürfniß erforderte und die Anstandssitte nicht verletzte. Kelch, Patene, Weinkannen und zuweilen auch reinliche, kleine Leinentücher, und ein Geräth, dem Löffel ähnlich, findet man auch auf Altären oder Altartischen der Protestanten. Die besondere Benediction dieser einzelnen Utensilien wurde jedoch von den Protestanten allgemein als Aberglaube verworfen. Jedoch sah man es auch als schicklich an, die wenigen Altargeräthe aus edlem Metalle, aus Silber oder aus vergoldetem Silber, zu besitzen, obgleich dieß nicht als verbindende Vorschrift galt, und darum auch in ärmern Kirchen Abendmahlsgefäße von geringerem Stoffe angetroffen werden. Darum ist auch die Bemerkung Calvoör's Ritual. eccles. p. 730 zweckmäßig zu nennen, wenn er sagt: Non sine ratione ob venerationem sacramenti factum, hodieque fit, ut urceis figulinis ac vulgaribus remotis, urceis aut cantharis potius argenteis, cum primis, ubi haec vasa in ipsa ara toti coetui adspectanda proponuntur, utatur ecclesia. Daß Kelch und Patene der Schicklichkeit halber aus edlem Metalle seyn mögen, deutet er anderwärts an. Vorzüglich aber fand man im Reformationszeitalter die Monstranz und die Verehrung der geweiheten Hostie sehr anstößig, daher die Polemiker unsrer Kirche sehr heftig dagegen eiferten. Man sehe Joh. Dallaeus de cultus religiosi obiecto l. II. c. 1. seqq. Die Hauptschrift jedoch über diesen Gegenstand ist: Von der Lith, de adoratione panis consecrati et interdictione sacri calicis in eucharist. Suobaci 1753. Im Allgemeinen ist zu vergleichen: Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche. 1r Thl. p. 188 ff.

Was die Observanz in Beziehung auf Altargefäße in unsern Tagen betrifft, so sind die zeither geschilderten Utensilien in der römisch- wie in der griechisch-katholischen Kirche noch üblich, wovon man sich

leicht überzeugen kann, wenn man auch nur die beiden Schriften: Müllers Lexicon der römisch-katholischen Liturgie in den Artikeln Kelch, Patene, Corporale u. a., und Schmitt: die morgenländische, griechisch-russische Kirche nachsieht. Die Protestanten sind ihren gleich mit der Reformation angenommenen Grundsätzen treu geblieben, doch so, daß auch bei ihnen die wenigen Altargefäße kunstreich gearbeitet, und wo es möglich ist, aus Silber gearbeitet sind. Daß sich dieß richtigere Gefühl selbst in den kleinen kirchlichen Partheien der Protestanten erhalten hat, die sich der größten Einfachheit an ihren kirchlichen Versammlungsorten befleißigen, sieht man unter andern aus Gemberg's Verfassung der schottischen Nationalkirche p. 127., wo bei einer Schilderung der Abendmahlsfeier ausdrücklich silberner Teller Erwähnung geschieht, deren man sich zum Austheilen des Brodes bediente. Daß der gemeinschaftliche Abendmahlskelch Ekel errege, daß ansteckende Krankheiten dadurch weiter verbreitet werden könnten und selbst Vergiftungen möglich seien, ist in neuerer Zeit vorübergehend in der lutherischen und reformirten Kirche behauptet worden. Allein man hat das Uebertriebene solcher Behauptungen bald erkannt und das Stellvertretende, was den gemeinschaftlichen Kelch ersetzen sollte, nicht zweckmäßig gefunden. S. der gemeinschaftliche Kelch, nebst einigen historischen und medicinischen Zweifeln, von Dr. Chr. Gfr. Gruner. Jena 1785. — Carl Spazier: freimüthige Gedanken über die Gottesverehrung der Protestanten. Gotha 1788. S. 206—214. — Ueber die Möglichkeit einer venerischen Ansteckung durch den Kelch stritten Gruner und Tralles. Almanach für Aerzte fürs Jahr 1783. S. 87 ff. — 1785. S. 159. Henke's Archiv der neuesten Kirchengesch. 2r B. S. 707 ff. — Beck commentar. hist. decretor. relig. christ. p. 714.

4.

Abendmahlsgericht.

(Judicium sacrae coenae s. Eucharistiae).

Monographie. I. Andr. Schmidt de ritu probandi innocentiam per eucharistiam. Helmstädt 1738. — Allgemeinere Werke: Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterthümer p. 546. — Schröckh's K. G. Thl. 23. S. 245 ff. — Schmidt's Handbuch der christlichen Kirchengeschichte 5r Thl. S. 165—175.— Mehreres hierher Gehörige findet man auch in den Schriften über Ordalien.

Abendmahlsgericht oder Abendmahlsprobe nannte man eine besondere Art der Ordalien oder Gottesgerichte. Ihrer geschieht seit dem 9. Jahrhundert oft Erwähnung. Man gebrauchte das Abendmahl bei den Ordalien auf eine doppelte Weise. Einmal sollte es die üblich gewordenen Gottesgerichte, wie Zweikampf, Wasserprobe, Probe mit glühendem Eisen u. a. m. feierlich, ja schauerlich machen, weshalb auch für jede solche Probe eine besondere Messe abgefaßt war.— Jedoch war auch die Eucharistie eine eigene für sich bestehende Probe, bei der man voraussetzte, daß der Verbrecher, der sich erkühnte, es, auf seine Unschuld trotzend, zu genießen, sichtbarlich an seinem Körper oder gar durch einen plötzlichen Tod dafür bestraft werden würde. Diese Abendmahlsprobe, auch Examen corporis et sanguinis domini genannt, fand hauptsächlich bei den Klerikern statt, wenn sie eines schweren Verbrechens verdächtig waren, und war selbst nach Gratians Dekretensammlung von den Päpsten ausdrücklich vorgeschrieben, wenn ein Diebstahl in einem Kloster geschah. Sämmtliche anwesende Klostergeistliche mußten alsdann bei einer feierlichen Messe in dem geweiheten Brode oder der Hostie den Leib Christi unter der Verwünschung nehmen, daß er an ihnen zum Zeichen werden solle; denn der Glaube war, daß der Schuldige alsdann plötzlich sterben oder erkranken müsse. Zuweilen wurden auch noch stärkere Verwünschungsformeln gebraucht, z. B. daß das heilige Brod in der Kehle stecken bleiben, den Schuldigen alsdann ersticken solle. Schröckh l. l. p. 245 und 46 erzählt zwei Beispiele von Klerikern, von denen der Eine die Abendmahlsprobe glücklich bestand, der Andere aber unglücklich, indem der weißeste Theil von der empfangenen Hostie, zum Merkmal der Unwürdigkeit des Theilnehmenden, durch den Nabel hindurchdrang. Jedoch nennt Schröckh seinen Gewährsmann Glaber Radulphus (Histor. l. V. v. 1. p. 53 seqq. T. IV. Duchesn.) selbst einen leichtgläubigen Historiker. — Zunächst

mag diese Abendmahlsprobe wohl mehr für die Kleriker bestimmt gewesen seyn; denn die Synode zu Tribur im Jahre 895 verordnete, der Laie solle sich durch einen Eid reinigen, der Kleriker aber durch das Abendmahl (per sanctam consecrationem interrogetur), weil dieser nicht wegen einer geringen Ursache schwören, noch die Hand, mit welcher der Leib und das Blut Christi verfertigt wird (conficitur), durch einen Eid befleckt werden dürfe. Doch muß später auch die Abendmahlsprobe für Laien anzuwenden versucht worden seyn, was folgender Vorfall lehrt. — Als Kaiser Heinrich IV. im Jahre 1077 bei Gregor VII. persönlich und nach vielen Demüthigungen im Schlosse Canossa die Lossprechung vom Kirchenbanne gesucht und erhalten hatte, rief Gregor den Kaiser bei Endigung der Messe vor dem Altar, nahm, um sich von den durch Heinrich angeschuldigten Verbrechen und Lastern zu reinigen, unter Verwünschungen, wie sie schon oben angeführt worden, das heilige Brod, und verlangte, daß der Kaiser wegen der ihm von deutschen Fürsten zur Last gelegten Verbrechen auf gleiche Art sich durch ein Zeugniß Gottes, als unschuldig darstellen solle: — Heinrich, durch diese unerwartete Anmuthung außer Fassung gebracht, hielt erst mit seinem Gefolge eine Berathung, und lehnte sie, unter dem Vorwande, seine Ankläger seien nicht gegenwärtig, vielleicht aber aus Furcht vor Vergiftung ab. (Man sieht also, was man dem Oberhaupte der Kirche in jener Zeit zutrauete.)

5.

Aebte.

I. Name. — Verpflichtungen und Vorrechte. — Wahl und Weihung der Aebte. II. Steigendes Ansehen der Aebte gegen die Zeiten des Mittelalters hin. III. Beeinträchtigung dieser klösterlichen Amtswürde durch die sogenannten Laienäbte und in der neuern Zeit durch die französische Revolution und das darauf erfolgte Säcularisir-System in Deutschland. IV. Beschaffenheit dieses Klosteramtes in unsern Tagen.

Literatur. Monographien. Roderique de abbatibus eorumque origine primaeva. Herbip. 1728. — Samburinus de jurib. et privilegiis Abbatum 1691. — Casp. Barthel dissert. de jure et jurisdictione Abbatum. Herbip. 1736. — Allgemeinere Werke. Van Espen: Jus eccles. univ. P. I. Tit. 31. c. 6. §. 10. Wiese, Handbuch des in Deutschland üblichen Kirchenrechtes 2r und 3r Thl. Eichhorn's deutsche Staats- und Rechtsgeschichte. Göttingen 1818 in mehreren §§. Bingh. antiquit. Vol. III. l. 7. c. 3. §§. 12—14. Augusti 2r Thl. (Nur einige Zeilen) Binterim — 3r B. 2r Thl. S. 439. Raumer Geschichte der Hohenstaufen 6r B. p. 267 ff.

I) Name, — Verpflichtungen und Vorrechte. — Wahl und Weihung der Aebte. Das griechisch-syrische Abbas, Vater, welches sich aus der chaldäischen Form אבא des hebräischen Wortes אב gebildet haben soll, ging in die kirchliche Sprache der Christen über und bezeichnete in den Tagen der Entstehung und Ausbildung des Mönchlebens bald überhaupt jeden Mönch, bald einzelne der Mönche, die sich durch Alter, heiliges, d. i. einsiedlerisches, Leben und andere Vorzüge auszeichneten. Späterhin, seit dem 5. Jahrhundert, fixirte sich der Sprachgebrauch dahin, daß das Wort Abbas auf die Vorsteher der Cönobien oder Klöster eingeschränkt wurde, und daß es nun das Gewicht eines kirchlichen Amtsnamens erhielt. Während man in der griechischen Kirche die Klostersuperioren meist Higumeni, Mandriten, Archimandriten nannte, blieb die lateinische bei dem Namen Abbas und Abbatissa für weibliche Vorsteherinnen der Nonnenklöster, woraus im Deutschen Abt und Aebtissin entstanden ist. Doch gilt dieß im Abendlande vorzugsweise von der Klosterverfassung, die sich nach der Regel Benedicts von Nursia gebildet hatte (S. den Artikel Mönchsthum in der christlichen Kirche.) Klöster ohne Aebte entstanden schon

im Anfang des 10. Jahrhunderts in Folge jener von Clugny ausgehenden Reform, denen der Abt des Stammklosters der verbesserten Benedictiner, nun Prioren oder Coabbates, oder Proabbates, die von ihm abhängig blieben, vorstand. Von den seit dem 11. Jahrhundert außer den Congregationen der Benedictiner gestifteten neuen Orden nennen nur einige die Superioren ihrer Klöster Aebte, z. B. die grauen Mönche von Vallombrosa, die Cistercienser nebst den, ihrer Regel folgenden Bernhardinern, Feuillars und Trappisten, die Grandmontaner durch besondere Begünstigung Johannes XXII., die Prämonstratenser und mehrere Congregationen der Chorherren, Aebtissinnen haben außer den Benedictinerinnen und den weiblichen Zweigen der oben genannten Orden, der Orden von Fontevraud und die weltlichen Kanonissinnen. Mehrere Orden wollten aus Demuth ihren Superioren diesen Titel nicht beilegen. Bei den Camaldulensern heißen sie Majores, bei den Cartheusern' Hieronymiten, einigen Congregationen der regulirten Chorherren, Dominicanern, Carmelitern, Augustinern, Serviten und Trinitariern, — Prioren; bei den Franziscanern Ministri oder Guardiane, bei den Jesuiten Rectoren. Doch haben sie darum nicht geringere Gewalt in ihren Klöstern als die Aebte, je nachdem die Verfassung ihres Ordens es gestattet.

Schon ehe die Mönche zum Klerus gerechnet wurden, bestimmte die erwähnte Regel Benedicts für die Aebte gewisse Verpflichtungen und Rechte. Sie hatten die Mönche zu beaufsichtigen, Obedienz von ihnen zu fordern, über die Beobachtung der Regel zu wachen, die Klostergüter zu verwalten und die äu[illegible] Disciplin zu handhaben. Diese Obliegenheiten und Rechte der Ae[illegible] regelten sich mehr, als sie seit dem 6. Jahrhundert fast überall Kleriker waren, und oft aus den Presbytern erwählt wurden. Jetzt werden auch die Nachrichten über ihre Verpflichtungen und Auszeichnungen bestimmter und deutlicher. Wie Bingh. antiquit. Vol. III. l. 7. c. 3. p. 67. zeigt, konnten sie sogenannte leibliche und geistliche Strafen verhängen. Zu den erstern gehörten die Kirchencensur, die Ausschließung vom heiligen Abendmahle und Excommunication; zu der letztern die Geißelung und Verstoßung aus der Klostergesellschaft. Jedoch mögen sie ihre Strafgewalt bisweilen gemißbraucht haben, weshalb ihnen Grausamkeiten, wie Ausstechung der Augen und andere Verstümmelungen, auf der Synode zu Frankfurt 794 verboten werden mußten. Jedoch fehlt es auch nicht an Nachrichten, daß auch den Aebten ihre Pflichten eingeschärft wurden. Von den klösterlichen Pflichten waren sie so wenig entbunden, daß man vielmehr deren strengere Befolgung von ihnen, als den nicht blos Höhern, sondern auch Heiligern verlangte. Selbst noch in einer spätern Zeit sagt Innocens III. (seit 1198 Papst) Ep. I. 311 von den Aebten, daß sie mehr nützen als befehlen sollten (plus prodesse quam praeesse.) (S. den Artikel Klosterleben.)

Was nun die Wahl und Weihung der Aebte betrifft, so wählten die Mönche eines Klosters nach dem gemeinen Kirchenrechte den Abt, was jedoch mannigfaltige Ausnahmen litt. Gewöhnlich nahm man den Abt aus den Mönchen des Klosters; doch konnte er auch anderswoher seyn, wenn er nur ein Mönch, wenn nur Orden und Regel dieselbe war. Bisweilen baten die Wähler wohl auch einen berühmten Mann, z. B. Bernhard von Clairvaux, um Uebersendung eines tüchtigen

Abtes. Niemand sollte plötzlich Abt werden, der nicht vorher Mönch gewesen war. Drängte aber eine äußere Gefahr, so unterrichtete man wohl einen mächtigen Mann in der Ordensregel und wählte ihn zum Abte, auf daß er schütze. Man sollte Niemanden wählen, der an einen erheblichen, körperlichen Fehler litt, welcher zu gottesdienstlichen Handlungen unfähig machte oder Würde und Anstand verletzte. Nur dann konnte ein Abt zwei Klöstern vorstehen, wenn das letzte vom ersten gestiftet, davon abhängig und ihm gleichsam unterthänig war. Kein zum Bischofe erwählter Abt sollte die letzte Würde beibehalten. Tochterklöster durften selten ohne Zustimmung des Mutterklosters einen Abt erwählen. Pfarrer, welche zum Kloster gehörten, konnten gewöhnlich ihre Ansprüche auf Theilnahme an der Abtswahl nicht durchsetzen. — Die Bischöfe oder ihre Archidiakonen weiheten die Aebte oder Aebtissinnen und verlangten dafür gewöhnlich eine Vergütung in Gelde oder Gütern. Aber die Klöster wehrten sich dagegen auf alle Weise, und aus einzelnen Freibriefen ging es in die allgemeine Gesetzgebung über, daß jenes Geschäft und ähnliche unentgeltlich mußten verrichtet werden. Wollte sich der Sprengelbischof dazu nicht verstehen, so durfte man sich an einen andern wenden. Dasselbe galt für die Weihung der Altäre und Kirchen, wobei der Feierlichkeiten übrigens noch mehrere und die Begierde noch größer war, nicht gerade den nächsten Bischof, sondern den angesehensten und würdigsten, ja den Papst selbst zu diesem Geschäfte zu bewegen. S. Raumers Geschichte der Hohenstaufen 6r B. p. 267 ff.

II) **Steigendes Ansehen der Aebte in der Folgezeit.** Mit dem Reichthum der Klöster wuchs auch das Ansehen derselben, und alle kamen darin überein, daß sie das unumschränkte Ansehen der Aebte, als ihrer vorgesetzten Obern, willig anerkannten. Zu den Auszeichnungen, die sie schon früh genossen, gehört

1) das Stimmenrecht auf Kirchenversammlungen und der unmittelbare Rang nach den Bischöfen mit den Diaconen der Kathedralkirchen. Schon zu Chalcedon 451 und bei einer Provinzialsynode 694 zu Becaufield in der Provinz Kent unterschrieben Aebtissinnen sogar vor den Presbytern. Bingh. antiquit. Vol. III. p. 68. Seit dem 13. Jahrhundert wurden die Orden durch ihre Generäle oder Generaläbte repräsentirt.

2) Die Begünstigungen der Exemtionen, wodurch sie der bischöflichen Beaufsichtigung entzogen und dem römischen Stuhle unmittelbar untergeben wurden; daher die sogenannten abbates exemti, eximirte Aebte. Sei es auch, daß oft Eitelkeit, Streben nach größerer Auszeichnung die Klosteräbte bestimmte, solche Exemtionen bei dem römischen Stuhle zu suchen, so geschah es doch auch durch Verschuldung der Bischöfe selbst. Diese nämlich mischten sich seit dem 7. Jahrhundert in die sonst den Mönchen allein überlassene Abtswahl, setzten oft nach Gutdünken ihre Creaturen als Aebte ein, eigneten sich die Verlassenschaft derselben zu, und behielten auch wohl bei Vacanzen die Abteien für sich selbst. Cfr. Conc. Toled. X. a. 656. c. 3. Kein Wunder also, wenn die Aebte von den widerrechtlichen Bedrückungen ihrer Ordinarien durch Privilegien ertheilt, vom römischen Stuhle sich frei zu machen suchten. Jedoch betrafen diese Exemtionen nur die Kloster-

angelegenheiten im engern Sinne, in allen übrigen Beziehungen blieben sie mit wenig Ausnahmen ihren Bischöfen unterworfen. Die bischöfliche Gewalt mit eigenen Diöcesen hatten nur die Aebte zu Fulda und Corvey in Deutschland, zu Catanea und Montereal in Sicilien.

4) Einige dieser Aebte erhielten vom römischen Stuhle die Auszeichnung, sich bischöflicher Titel und Insignien zu bedienen, daher sie abbates mitrati und infulati genannt wurden.

5) Durch die bald zu erwähnenden Laienäbte und Abtgrafen mag es gekommen seyn, daß gräfliche, ja fürstliche Gewalt und Auszeichnung bei einigen Abteien übrig blieben, als der Mißbrauch dieser Sitte aufhörte oder doch vermindert wurde. Die bedeutendsten dieser Abteien waren in Deutschland, weshalb auch ihre Inhaber gefürstete Aebte hießen, folgende eilf: 1) der Abt zu Fulda, 2) Kempten, 3) Elwangen, 4) Murbach, 5) Lüders, 6) Berchtelsgaden, 7) Weißenburg, 8) Prüm, 9) Stablo, 10) Corvey, und 11) St. Emmeran in Regensburg. — Bis auf diesen letztern hatten alle auf Reichstagen eine persönliche Stimme auf der geistlichen Fürstenbank, wo sie gleich nach den Bischöfen ihren Sitz hatten. Der Abt zu Fulda ging im Range allen vor. Alle diese Aebte, mit Ausnahme des Propstes zu Berchtelsgaden, welcher der Regel St. Augustins folgte, gehörten dem Benedictinerorden an. Man kann einen Schluß auf den Glanz und den Umfang des Benedictinerordens machen, wenn ein alter deutscher Schriftsteller Wiedemann bemerkt, daß im Jahre 1500 dieser Orden in seiner Geschichte 15000 Aebte nennen konnte. Daß es darunter höchst ausgezeichnete Männer gab, die sich nicht nur auf dem Gebiete der Wissenschaften, sondern auch der Politik auszeichneten, wird dieses Handbuch noch öfters zu bemerken Gelegenheit geben.

III) Beeinträchtigung dieser klösterlichen Amtswürde durch die sogenannten Laienäbte und in der neuern Zeit durch die französische Revolution und das darauf erfolgte Secularisirsystem in Deutschland. — Ungemein nachtheilig war es der Abtwürde, daß sie seit dem 9. Jahrhunderte durch die Gunst oder Noth der Könige immer häufiger in Laienhände kam. Was schon im 8. Jahrhundert habsüchtige Barone von einzelnen Klöstern gewaltsam erzwungen hatten, bewilligte die Schwäche der unter sich uneinigen Carolinger ihren Partheigängern als Kaufpreis für Treue und Kriegsdienst, und ohne andern als canonischen Widerspruch, da den Königen über die auf dem Gebiet ihrer Kron- und Hausländereien oder sonst durch königliche Milde gestifteten Abteien das Patronatrecht ohnehin zustand. So hatten denn bis in das 10. Jahrhundert eine Menge von ansehnlichen Klöstern Laienäbte oder Abtgrafen, die alle Einkünfte dieser Pfründen an sich rissen. Wo die Mönche nicht ganz verjagt wurden, behielten sie doch nur die Accidenzien, und mußten entweder in der uncanonischen Freiheit, die ihre weltlichen Herren ihnen ließen, völlig ausarten, oder durch Decane, Prioren, und, wenn die Bischöfe es erlangten, durch besondere Unteräbte als Vicarien in Ordnung erhalten werden. Den Prinzen und Prinzessinnen des königlichen Hauses wurden Abteien als Tafelgüter geschenkt, die Könige selbst behielten sich Titel und Einkünfte vor, bisweilen fielen Nonnenklöster auch Männern, Mönchsklöster auch vorneh-

men Frauen zu. Doch galt dieser, auch im byzantinischen Kaiserthume eingerissene Mißbrauch der Abtswürde mit seltenen Ausnahmen nur auf Lebenszeit der damit beschenkten Laien. Sie heißen Commendaturäbte, weil die Form der Schenkung gewöhnlich eine Empfehlung der Klöster unter ihren Schutz war, aber jede störende Einmischung in das innere geistliche Wesen ausschloß. Doch gelang es dem Eifer, der seit dem Anfange des 10. Jahrhunderts die Reform des Klosterlebens betrieb, neuen Ernennungen von Laienäbten zu wehren, und man sah nur selten kriegerische Aebte (**abbates milites**), die in Person die Heeresfolge leisteten, obwohl die königlichen Klöster gehalten blieben, ihre Vasallenpflicht im Kriege durch Contingente an Geld und Leuten zu erfüllen. Dagegen führten die Vorgesetzten der meist aus Mönchen bestehenden Feldgeistlichkeit in den Lagern den Titel Feldäbte (**Abbates castrenses**), wie denn überhaupt der Abtstitel im Mittelalter häufig nicht nur zur Bezeichnung gewisser Aemter des nicht regulirten Klerus (s. den Artikel **Abbas curiae palatii** bei **Du Fresne**) und obrigkeitliche Würden (**Abbas populi**, ebenfalls bei **Du Fresne**), sondern auch von religiösen und lustigen Brüderschaften für ihre Vorsteher gebraucht wurden. Jedoch war diese Beeinträchtigung der Abtswürde nur vorübergehend, und da die folgenden Jahrhunderte bis zur Reformation hin (vergleiche den Artikel Mönchthum in der christlichen Kirche) das Klosterleben immer mehr ausbildeten, so wurde auch das Verhältniß der Klosteräbte immer geregelter, und mehrere der von uns schon genannten Auszeichnungen erhielten sie in dem angedeuteten spätern Zeitraume.

Empfindlicher wurden die klösterlichen Institute, und namentlich die Abtswürde des Benedictinerordens durch die neuere Zeit, zunächst in Frankreich durch die dort zu Ende des 18. Jahrhunderts ausgebrochene Revolution berührt. — Großen Mißbrauch hatten besonders die Könige von Frankreich schon früher mit den Abteien getrieben. Das Patronat über die königlichen Klöster behaupteten sie stets; wenn sie auch in einigen die Abtswahl den Mönchen freiließen, und sich nur die Bestätigung vorbehielten. Viele Abteien brauchten sie jedoch bis auf die neuesten Zeiten als Mittel der Auszeichnung und Belohnung für begünstigte Personen, meist jüngere Söhne vornehmer Familien, die die niedere Weihung nahmen, um Weltgeistliche zu heißen, und als solche die Einkünfte der ihnen geschenkten Abteien müßig zu verzehren. Dergleichen Pfründenbesitzer, die vielleicht ihre Abteien niemals sahen, nannte man daher Säcularäbte, d. h. weltliche Aebte, zum Unterschiede von den regulirten Aebten, die ihre Vicarien waren. Weil nun viele junge Weltgeistliche Anwartschaften auf dergleichen Abteien, Priorate, Canonicate und andere Beneficien erhielten, oder doch zu erhalten hofften, so kam es allmählig dahin, daß jeder amtlose Jüngling guter Abkunft, der nur die Tonsur und die schwarze Kleidung hatte, sich schon Abbé nennen ließ, was in diesem Sinne nicht mehr bedeutet, als einen Candidaten des geistlichen Standes, aus dem, wenn es ihm glückt, einst ein Abt oder noch etwas Höheres werden kann. Sehr bekannt sind diese Abbés als halbe geistliche Elegants, die ihre müßige Zeit der Ausbildung ihrer geselligen Talente und dem Vergnügen widmeten, die feinen Cirkel belebten und viel bei den Frauen galten. Während der Revolution aber sind diese Abbés durch die Ver-

wandlung der geistlichen Beneficien in Nationalgüter sehr in Abnahme gekommen und in dem, am 11. Januar 1817 zwischen Pius VII. und Ludwig XVIII. abgeschlossenen Concordate ist auch nicht eben Hoffnung gegeben, ihnen wieder Gegenstände der Expectanz darzubieten, da der 12. Artikel dieses Concordats ausdrücklich sagt, daß von der Herstellung jener Abteien, Priorate und anderer Beneficien, die vor 1789 in Frankreich existirten, nicht die Rede seyn könne. Auch die Zahl der regulirten Aebte, welchen eigentlich allein dieser Titel gebührt, hat sich in Folge der französischen Revolution sehr vermindert, da dieses Schicksal besonders die reichsten Abteien der Benedictiner und Cistercienser traf.

Nicht minder wirkte das mit der französischen Revolution zusammenhängende Säcularisirsystem in Deutschland verderblich auf die Abtswürde ein. Die sämmtlichen oben genannten gefürsteten Abteien wurden in dem Reichs-Deputations-Hauptschlusse 1803 als Fürstenthümer angesehen, und in Folge der darin beschlossenen Säcularisation mit allen übrigen, reichsunmittelbaren, geistlichen Besitzungen zur Entschädigungsmasse gezogen. — Preußen, das 1810 die in seinem Gebiete noch vorhandenen Klöster in Staatsgüter verwandelte, hob den 25. Febr. 1817 noch die letzte, ihm mit der sächsischen Niederlausitz zugefallene Abtei Neuenzelle auf, und setzte den Abt mit seinen Conventualen in Pensionsstand. Bekannt ist es, daß nach der Reformation auch der Name von Aebten und Klöstern blieb, deren viele, meistens in Niedersachsen, ihre Güter behielten, aber völlig veränderte Bestimmung hatten, als im frühern Katholicismus. Jedoch in Folge der zur Zeit des Rheinbundes verfügten Aushebung aller männlichen und weiblichen protestantischen Klöster oder freien, altadeligen Fräuleinstifter hörten auch die Würden protestantischer Aebte und Aebtissinnen auf. Untersuchen wir darum noch zuletzt, wie sich die

IV) Abtswürde in der heutigen christlichen Welt gestaltet, so läßt sich behaupten, daß es in Deutschland außer der österreichischen Monarchie keine Aebte mehr giebt. Die Rechte und Ehrenvorzüge, die man ihnen bis auf den heutigen Tag in dem genannten Staate zugesteht, sind bemerkt in Rechbergs Handbuch des österreichischen Kirchenrechtes 1r Bd. §§. 122—126. — In Italien, Spanien und Portugal sind noch die meisten Abteien im Besitze ihrer Rechte geblieben und einige der aufgelöseten ihrer Bestimmung wiedergegeben worden. In Frankreich haben unter Ludwig XVIII. nur die Trappisten einige Abteien wieder errichtet. Erzabt heißt jetzt noch der Abt zum heiligen Martinus in Ungarn, und der Abt von Clugny. Der Abt vom Berge Cassino, wo das Hauptkloster der Benedictiner steht, nennt sich Abbas Abbatum. Im allgemeinen gilt das zeither Gesagte auch von den Aebtissinnen der Nonnenklöster, und das wenige Abweichende, was sich von ihnen bemerken läßt, wird schicklicher in dem Artikel Mönchthum und Klosterleben erwähnt werden, die überhaupt zum Verstehen und Ergänzen dieses Artikels verdienen verglichen und nachgelesen zu werden. Noch verdient als Erscheinung der neuesten Zeit bemerkt zu werden, daß in Baiern das Klosterleben überhaupt, und der Benedictinerorden besonders, wieder ins Leben treten sollen. Nach Verfügungen vom Jahre 1834 sollen Benedictinermönche selbst den Unterricht an katholischen Gymnasien besorgen.

6.

Akoluthen.

I. Name und Ursprung der Akoluthen als niederer Kirchendiener im Abendlande. II. Amtsverrichtungen und Amtsweihe derselben. III. Akoluthen der heutigen christlichen Welt.

Literatur: Monographien. G. G. Gräbner de Acoluthis Progr. I. III. Dresdae 1748. Allgemeine Schriften: Bingh. Origin. Vol. II. p. 16—18. Baumgartens Erläuterungen rc. p. 124—26. — Binterims Denkwürdigkeiten 1r B. 1r Thl. S. 314.

I) Akoluthen. — Der Name ἀκόλουθος, von dem griechischen ἀκολουθεῖν, nachfolgen, entspricht dem lateinischen famulus, pedissequus, und wird in der römischen Kirche nach der griechischen Form von Acoluthus, auch Acolutha (fehlerhaft acolytha) auf eine bestimmte Gattung niederer Kirchendiener übergetragen. Für das hohe Alter dieses Kirchenamtes spricht Tertullian († 220) de praescriptione c. 41., desgl. Cyprian in seinem 7., 34., 52. und 59. Briefe. Uebrigens ist es auffallend, daß, obgleich dieses Kirchenamt eine griechische Benennung führt, erst weit später in der griechischen etwas von Akoluthen vorkommt. Bingh. behauptet geradezu: Talis ordo (acoluthatus) in ecclesia graeca ante elapsos quadringintos annos non obtinuit. Man muß es darum blos als ein lateinisches Kirchenamt betrachten. Dieß mag daher kommen, daß bei den Griechen die ὑποδιάκονοι mit den Akoluthen der Lateiner einerlei Verrichtung hatten. Darum bemerkt auch Bona (lib. I. c. 25. p. 516.): Subdiaconos Graecor. a latinis multum differre, nostrisque acolythis magis, quam Subdiaconis similes esse. Wenn darum auch in der griechischen Kirche das Wort ἀκόλουθος später vorkömmt, so bezeichnet es doch hier nicht eine besondere Gattung der niedern Kirchendiener, sondern das sämmtliche Personal derselben. S. Euseb. vit. Const. M. l. III. c. 8. Auch wird es wohl oft für völlig synonym mit Subdiaconus bei den Griechen gebraucht. Es läßt sich daraus auch die verschiedene Aufzählung der niedern Orden oder Weihen in beiden Kirchensystemen erklären. Die Subdiaconen werden in der römischen Kirche noch mit zu den höhern, in der griechischen aber zu den niedern Weihen gerechnet; daß aber ein griechisches Wort für ein niederes Kirchenamt in Rom vorkommen konnte, erklärt sich Baumgarten in der Erläuterung der christlichen Al-

terthümer p. 124. daraus, daß die griechische Sprache damals in Rom besonders üblich gewesen sei, wie dieß aus den Schriften des Clemens Romanus erhellt. — Im Zeitalter des Theodosius (S. Cod. Theodos. l. 10. et c. 2. X. de for. camp.) kömmt von dieser Gattung Kirchendiener auch der Name Juvenes, Juniores, Minores vor, weil größtentheils junge Leute dazu genommen wurden. Daraus ließe sich die noch in unsern Tagen in der griechischen Kirche Statt findende Sitte erklären, daß die Bischöfe junge Knaben zu Begleitern haben, die ihnen ihre Stäbe tragen und überhaupt ihren prachtvollen Aufzug unterstützen. S. King Gebräuche und Ceremonien der Kirche in Rußland. (Riga 1773.) S. 255. Betreffend ihre

II) **Amtsverrichtungen**, so findet man im Alterthume auch nur sparsame Nachrichten. Einiges Licht darüber verbreitet der 4. und 6. Canon des 4. Concils zu Carthago (a. 399), wo es heißt: Acoluthus cum ordinatur, ab episcopo doceatur, qualiter in officio suo agere debeat, sed ab Archidiacono accipiat vero ceroferarium cum cereo, ut sciat, se ad luminaria accendenda mancipari. Accipiat urceolum vacuum ad suggerendum vinum in eucharistiam sanguinis Christi. — Aus diesen Worten und aus Isidori Hispalens. origin. l. 7. c. 12. ergiebt sich, daß ihnen etwa folgende Verrichtungen eigenthümlich waren: 1) Sie mußten mit angezündetem Lichte dem Diakon oder Presbyter, wenn kein Diakon oder Subdiakon bei der Hand gewesen, nachtreten, und diesen bei allen Amtsverrichtungen in und außerhalb der Kirche begleiten. Besonders geschah dieß bei den sogenannten Lectionen, wo ein Diakonus und später ein besonderer Lector unter die Gemeinde trat und das Vorlesen verrichtete. Bei dieser Gelegenheit wurde der Kleriker, welcher vorlas, immer von einigen Akoluthen begleitet, die ihm Platz machten. 2) Hatten sie das Aufstecken und Anzünden der Lichter in den gottesdienstlichen Versammlungshäusern zu besorgen. 3) Mußten sie den Wein, der zum Abendmahle gebraucht wurde, herbeiholen und die vasa sacra besonders außer der Kirche tragen. Bei Hauscommunionen haben sie z. B., als später die gottesdienstlichen Gebräuche schon mehr ausgebildet waren (im Zeitalter des Isidor. Hispal. † 636.), die consecrirten Elemente nebst der Patene und Fistula getragen.

III) **Verrichtungen der Akoluthen in der heutigen christlichen Welt.** — — Binterim l. l. sagt in Beziehung darauf: „Die kirchlichen Verrichtungen der Akoluthen sind noch die nämlichen, wie im Alterthume, doch werden sie jetzt seltener von den Akoluthen im eigentlichen und engern Sinne verrichtet, indem in der jüngern Disciplin gewöhnlich die vier kleineren Ordines (Akoluthen, Exorcisten, Lectoren, Ostiarii) zusammen ertheilt und die amtlichen Verrichtungen selten einzeln vor dem Empfange der höhern Weihen erfüllt werden." — Oft wird darum auch das Geschäft der Akoluthen jetzt in der römischen Kirche durch weltliche Personen verrichtet, mit Ausnahme der Klöster und Domstifter. In Rom giebt es drei Gattungen dieser Akoluthen. Palatini, die dem Papste in seinem Pallaste dienen, Stationarii, die ihre Geschäfte nur in bestimmten Kirchen verrichten, und Regionarii, welche den Diaconen in den verschiedenen Bezirkskirchen zur Seite stehen. — Die griechische Kirche, wie wir bereits er-

innert haben, theilt die Verrichtungen der Akoluthen den Subdiaconen mit zu, und rechnet diese darum auch mit zu den niedern Weihen. In der protestantischen Kirche, wo überhaupt nur wenige einfache Kirchengebräuche Statt finden, ist keine Spur von dieser Abstufung des Klerus zu finden, indem alles Nöthige der Art durch nicht ordinirte Kirchendiener, wie z. B. durch Küster, Kirchner, Glöckner, Kirchenaufwärter, Kirchenvögte und dergl. geschieht.

Actores ecclesiae. — Advocati ecclesiar. (s. den Artikel **Defensores ecclesiae.**)

Advent — s. den Artikel Sonntag.

7.

Agapen.

I. Name und Ursprung der Agapen. II. Art und Weise, wie sie gehalten wurden. III. Zeit und Ort, wann und wo man dieselben hielt. IV. Ob immer mit den Agapen die Abendmahlsfeier verbunden war, und ob diese vor oder nach derselben begangen wurden? V. Verschiedene Arten der Agapen. VI. Ausartung und gänzliche Abschaffung derselben. VII. Agapen in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Monographien. Jo. Hilberti disp. de agapis, Helmst. 1656. — C. S. Schurzfleisch (eigentlich I. F. Creitlov.) de veter. Agapar. ritu. Lipsiae 1691. — I. A. Muratori de agapis sublatis, in desselben Anecdot. graec. Patav. 1709. p. 241—51. — I. H. Boehmeri de coitionib. Christianor. ad capiendum cibum in dessen dissertatt. juris ecclesiastic. antiquissimis 1711. — Quistorp., de agapis nascentis eccles. Christian. Rostock. 1711. — I. Moerlin de agapis vett. Christian. Lips. 1730. — Gottl. Schlegel de agapis aetate Apostolor. Lips. 1756. — I. Th. Fr. Drescher de veter. Christ. Agapis comment. Giesae Hass. 1824.

Allgemeinere Werke: Stark's Geschichte der christlichen Kirche des 1. Jahrhunderts 3r B. p. 162—70. Bingh. vol. VI. p. 338 seqq. Augusti's Denkwürdigkeiten in mehreren Theilen gelegentlich erwähnt, z. B. 1r Thl. p. 124. 4r Thl. 35—58. 124. 189. und besonders im 8. Bande. — Binterim l. l. 2r B. 2r Thl. p. 1 seqq. — Besonders merkwürdig hat sich in der neuesten Zeit die Schrift gemacht: Die Agape oder der geheime Weltbund der Christen von Clemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet. Dargestellt von Dr. Aug. Kestner († 1821) 1819. (Diese Schrift macht aus dem Institute der Agapen einen wohl organisirten Geheimbund, wobei diese christlichen heiligen Mahlzeiten ungefähr die Bedeutung haben, wie die Tafellogen in der Freimaurerei, welche der Verfasser aus dieser Anstalt zugleich mit der römischen Hierarchie hervorgehen läßt. — Das Unhaltbare dieser Ansicht ist in mehreren kritischen Blättern sehr gründlich nachgewiesen worden.

I) Name und Ursprung. Das griechische ἀγάπη, andeutend Liebe, Zuneigung und auch jeden Beweis einer solchen Gesinnung

ist hier in einem eigenthümlichen, engern Sinne genommen und bezeichnet in der ersten christlichen Kirche gewisse, mit dem Gedächtnißmahle Jesu verbundene, Mahlzeiten, wo Vornehme und Geringe, Arme und Reiche zusammen speisten, um dadurch die Liebe und den anspruchslosen Sinn anzudeuten, welchen das Evangelium Jesu zu vermitteln bestimmt ist. Die deutsche Uebersetzung Liebesmahle ist darum gewiß sehr entsprechend, denn einmal sollte dadurch das Andenken an das letzte und größte Liebesmahl Jesu erhalten werden, und dann sollte sich auch die wahre Bruderliebe dabei thätig beweisen. Uebrigens ist es dem Worte ἀγάπη eben so gegangen, wie andern, z. B. γράμματα, γραφη, βάπτισμα, daß es seine allgemeine Bedeutung mit einer speciellen und eigenthümlichen vertauschte. Im N. T. kömmt es nur einmal vor Iud. v. 12.; die Sache aber selbst wird auch mit andern Namen bezeichnet, z. B. Act. II. 46 — VI. 2., wo die Liebesmahle mit den Worten τροφή und τράπεζαι angedeutet werden. Wiewohl die Kirchenväter das Wort ἀγάπη und ἀγάπαι brauchen, so bedienen sie sich doch auch solcher Benennungen, die dem Begriffe der Liebesmahle noch entsprechender sind, z. B. συμπόσια, κοιναὶ τράπεζαι, κοιναὶ ἑστιάσεις, δεῖπνα κοινά u. dergl. Bei den Profanscribenten ist aber dieses Wort vor der christlichen Epoche gar nicht bekannt und es wird sich nicht leicht ein Beispiel finden, daß sich heidnische Schriftsteller des Wortes ἀγάπη in diesem Sinne bedient hätten. Plutarch, der im 2. Seculum lebte, hat dieß Wort ohne Zweifel, so wie Celsus (Orig. contr. Cels. l. I.) von den Christen erhalten.

Was nun den Ursprung dieser Liebesmahle betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß sie in den frühesten Christenvereinen Statt fanden. S. Act. 2, 46. 7. 2. 1 Cor. XI. 16—34. Aber ob jüdische oder heidnische Sitte dadurch nachgeahmt wurde, darüber ist man verschiedener Meinung gewesen. Als bekannt und erwiesen darf vorausgesetzt werden, daß wie im heidnischen, so im jüdischen Cultus, sogenannte heilige Mahlzeiten, die mit einem religiösen Zwecke in Verbindung standen, üblich waren. Für den damaligen Zeitgeist enthielten sie also nichts Fremdartiges. Will man aber Nachahmung hier annehmen, so liegt der jüdische Cultus freilich viel näher; daher bestimmt sich auch H. Drescher, als der Verfasser der neuesten Monographie über die Agapen, für die Ansicht des Grotius, der die christlichen Agapen von dem Gebrauche der jüdischen Synagoge herleitet l. l. p. 10 seqq.

Achtet man aber auf die Beschaffenheit der letzten Mahlzeit, welche Jesus mit seinen Schülern hielt, und wobei er das Abendmahl einsetzte, so lassen sich die Agapen schon aus der reinen Nachahmung dieser Handlung erklären, besonders wenn man dabei den Umstand mit zu Hülfe ruft, daß das Christenthum gleich anfangs auf die Verwirklichung der Idee von einer großen heiligen Verbrüderung unter den Menschen hinstrebte, wobei jedoch immer angenommen werden kann, daß die unter Juden und Heiden üblichen heiligen Mahlzeiten in diesem christlichen Institute nichts Befremdendes, wohl aber etwas Analoges finden mußten. Auch kann man hier manches Rituelle aus der jüdischen Synagoge beibehalten haben.

II) Art und Weise, wie die Agapen gehalten wurden. — — Waren die frühesten Freunde des Christenthums Juden,

bildete sich zu Jerusalem die erste Christengemeinde, so ist es wohl mehr als wahrscheinlich, daß man manches Aeußerliche aus dem Cultus der Volksgenossen beibehielt. Bei religiösen Familienmahlzeiten lag dem Hausvater die Leitung des Ganzen ob, daher auch Jesus bei der letzten Passahfeier, wo er das Abendmahl einsetzte, die Stelle eines solchen Hausvaters vertrat und die gewöhnlichen Gebete verrichtete. Nimmt man nun an, daß diese Liebesmahle nichts anderes waren, als eine Nachahmung jener eigenthümlich feierlichen letzten Mahlzeit, die Jesus mit den Seinigen hielt, und daß das Christenthum sich zuerst in einzelnen Familien in Jerusalem einführte, so ist auch wahrscheinlich, wenn nicht etwa ein Apostel zugegen war, daß das Familienhaupt im Hause, wo man diese Mahlzeit hielt, das Ganze ordnete. Daher ist wohl auch die Aeußerung Böhmers dissert. 4. in Plin. epist. de coitionibus Christ. ad capiendum cibum, edit. Lips. 1711 so ungereimt nicht, wenn er sagt: „Die Hausväter waren Vorsteher der Familienmahle, mithin auch der Agapen." Herr Binterim l. l. 2. Bd. 2. Thl. hätte darum wohl weniger über diese Aeußerung spotten und erkennen sollen, daß ihm hier die Ansicht seiner Kirche, als habe eine gewisse ausgebildete Hierarchie schon im apostolischen Zeitalter begonnen, den richtigen Gesichtspunkt verrücken mußte.

Scheint nicht auch Böhmers Behauptung schon durch Act. 2, 46. vieles für sich zu haben?

Später aber, als die Zahl der Christen immer mehr anwuchs, als eine bestimmte äußerliche Einrichtung nothwendiger wurde, waren freilich Bischöfe und Presbyter diejenigen, welche auch diese Mahle anordneten und leiteten. Scheint dieß auch in der corinthischen Gemeinde nicht in klaren Thatsachen hervorzutreten, so läßt es sich doch aus 1 Cor. 12 vermuthen, wo von den Verrichtungen bei dem neugeordneten Gottesdienste der Christen die Rede ist. Von einem Vorsteher spricht Iustin. Martyr. apolog. II. p. 97—99, wo es heißt: τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται. Dürfte man die Briefe des Ignatius als ächte Produkte ihres Zeitalters ansehen, so würde der Bischof als Director dieser Mahlzeiten anzusehen seyn.

Man darf sich die Agapen übrigens nicht als Mahlzeiten denken, die der geselligen Freude und der Schwelgerei dienten, welches sich schon aus 2 Petr. 2, 12 und aus Jud. V. 12 ergiebt. Der Kirchenvorsteher ließ sie wahrscheinlich durch den Kirchendiener an einem bestimmten Orte ansagen. Ob in diesem Orte auch die Speisen zubereitet wurden, oder ob die Reichen diese in ihren Privathäusern zubereiten ließen, läßt sich nicht genau bestimmen. Vielleicht geschah nach Beschaffenheit der Umstände Beides; das Händewaschen und das gemeinschaftliche Gebet ging dem Essen voran. Beleuchtung dabei war wegen der frühen Morgenzeit oder wegen der Nacht, wo man die Agapen gewöhnlich hielt, nothwendig. Zuerst wurde ein Theil der heiligen Schrift vorgelesen, und der Vorsteher stellte über das Vorgelesene einige Fragen auf, die beantwortet wurden; dann theilte man sich die kirchlichen Nachrichten mit, wodurch in den ersten christlichen Jahrhunderten die Verbindung selbst mit den entferntesten Welttheilen unterhalten, und jede freudige oder traurige Begebenheit auch den Laien bekannt wurde. Auch die Briefe der Bischöfe und anderer Kirchenvorsteher las

man vor, eben so die Märtyrer-Acten, wodurch die Gläubigen zur Zeit der Verfolgung gestärkt wurden. Auch sang man Hymnen und Psalmen. Vgl. Cyprian epist. de spectaculis. Tertull. de coron. c. III. Socr. H. E. l. V. 22. Beim Schlusse hielt man eine Collecte oder Geldsammlung zur Unterstützung der Wittwen, Waisen, Armen, der Gefangenen oder Schiffbruchgelittenen. Mit Küssen und Umarmungen endigten sich diese Mahlzeiten, sowie mit einer feierlichen Gebetsformel, welche fromme und menschenfreundliche Wünsche aussprach. S. Iust. Mart. Apolog. II. p. 97—99 seqq. Orig. in epist. ad Rom. XVI. 16. — Als aber die Zahl der Christen sich mehrte, mochten doch auch als Ausnahme von der Regel kleine Ausschweifungen vorfallen, die den Vätern und Kirchenvorstehern Stoff zu Strafreden gaben. S. Clement. Alexandr. Paedagog. l. II. c. 1—2. Warnungen dieser Art hielt man für so nothwendiger, weil die Carpocratianer ihre schwelgerischen wollüstigen Mahlzeiten ebenfalls Agapen zu nennen pflegten. Um die gute Ordnung und die alte Einfachheit zu erhalten, pflegten die Vorsteher jedem seine Portion darzureichen; den Presbytern, den Diaconen und übrigen Kirchenbeamten war eine stärkere Portion bestimmt. Daß also diese Agapen, besonders so lange die Christen unter dem Drucke lebten und Verfolgungen ausgesetzt waren, im allgemeinen anständige Mahlzeiten waren, welche Erbauung, christliche Bruderliebe und einen für jene Zeiten so nothwendigen Gemeinsinn weckten, ergiebt sich nicht nur aus dem zeither Gesagten, sondern man findet dieß auch in den Schriften der frühesten christlichen Apologeten nachgewiesen, wo besonders eine Hauptstelle Tertull. Apologetic. c. XXXIX. p. 32 seyn dürfte. Dieß erhellet auch noch aus dem Umstande, daß man nicht Jedermann an diesen Mahlzeiten Theil nehmen ließ. Nur wirkliche Genossen der christlichen Kirchengemeinschaft, nicht aber die Pönitentes, die Katechumenen, die Juden und Heiden durften dabei zugegen seyn. Iustin. mart. apol. 2. p. 97. Die frühere Sitte, getaufte Kinder zu den Agapen zuzulassen, fand man später unschicklich. Cyprian. de lapsis p. 132. Auffallend unsittliche Mitglieder hielt man fern von diesen Mahlzeiten und schloß sie überhaupt von der Kirchengemeinschaft aus. S. 1 Cor. 5, 11. Jedoch muß es hin und wieder der Fall gewesen seyn, daß man solche Ausgeschlossene wieder an den Agapen Theil nehmen ließ; denn der 49. Can. der Synod. Arelat. (a. 452) untersagt dieß ausdrücklich.

III) Zeit und Ort, wann und wo man die Agapen hielt. — — a) Tageszeit. Es dürfte wenigstens für die ersten Zeiten des Christenthums schwer seyn, genau zu bestimmen, zu welcher Tageszeit die Agapen gehalten wurden. Man hielt wohl die Christenversammlungen und darum auch die Agapen, wann und wo man am sichersten zu seyn glaubte. Jeder Ort hatte daher wohl anfangs, je nachdem das Bekenntniß des Christenthums mehr oder weniger beeinträchtigt wurde, seine eigene Observanz. Die Stellen, welche im N. T. von den Agapen handeln, mit Ausnahme von Act. 20, 7, geben uns keinen Wink über eine gewisse Tageszeit, wann sie gefeiert wurden. Nach Tertullian darf man im allgemeinen annehmen, daß die Agapen zur Nachtzeit gehalten wurden. Er nennt sie coenas und coenulas, wodurch sie von den prandiis unterschieden werden. Er be-

merkt, daß Lichter dabei nöthig gewesen wären, und selbst andere deutliche Aeußerungen Tertullians sprachen für die Agapenfeier zur Zeit der Nacht. Vielleicht aber war dieß mehr das Werk der Noth als der freien Wahl.

Nach dem Berichte des Plinius, den er an den Kaiser Trajan abstattete, sollte man glauben, die Agapen seien bei hellem Tage, vormittags gefeiert worden. Denn nachdem er erzählt hat, daß die Christen vor Sonnenaufgang sich vereinigten, um Christus als ihren Gott zu verehren und anzubeten, fügt er hinzu: quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque vocandi ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium. — Sollte man nicht aus den Worten: morem discedendi rursusque coeundi ad capiendum cibum den Schluß ziehen dürfen, daß da die Christen vor Sonnenaufgang ihre gottesdienstlichen Versammlungen hielten, sie einige Stunden später, mithin bei Anbruch des Tages, die Liebesmahle gefeiert haben? Dieser Meinung ist auch Chrysostomus ad 1 Cor. XI. Hom. 54 und hom. 22. über den Text oportet haereses esse: — Jedoch wird auch durch diese Nachricht die allgemeine Behauptung bestätigt, daß in Absicht auf die Tageszeit eine verschiedene Observanz bei der Agapenfeier stattfinden mochte, wenigstens so lange, als die aufblühende christliche Kirche mit Stürmen und Verfolgung von außen zu kämpfen hatte. —

b) Wochentag, an welchem die Agapen gehalten wurden. Wie man früh schon anfing, den wöchentlichen religiösen Weihetag auf den Sonntag zu verlegen (S. den Artikel Sonntag); so schien der erste Wochentag auch am schicklichsten für die Agapenfeier zu seyn; Im N. T. spricht schon Act. 20, 7. dafür. Der streitige dies status beim Plinius wird auch wenigstens von Vielen von dem Sonntage verstanden, und wäre dieß auch nicht zu erweisen, so spricht doch sehr deutlich dafür Iustin. Mart. apolog. II. p. 99., wo es heißt: „Wir kommen deswegen gemeinschaftlich am Sonntage zusammen, weil es der erste Tag ist, an dem Gott bei der Weltschöpfung Licht und Finsterniß von einander geschieden hat, und an diesem Tage auch unser Heiland Jesus Christus von den Todten auferstanden ist." Es ist darum wohl auch mehr als wahrscheinlich, daß die sonntägige Agapenfeier mit dazu beitrug, die Sonnabendsfeier zu verdrängen, die den Judenchristen so wichtig dünkte. (S. den Artikel Sonntag). Ein wichtiger Beleg für diese Behauptung findet sich auch bei Theophylakt. zu 1 Cor. 11. Die apostolischen Constitutionen enthalten ausdrücklich die Worte: In omni dominica laetos conventus celebrate. Tertullian nennt deswegen die Agapen convivium dominicum (ad uxorem l. II.) und sieht den Sonntag überhaupt als einen Freudentag an, ein Umstand, der uns mit Aufschluß giebt, warum am Sonntage nicht gefastet werden durfte. Jedoch muß man sich nicht denken, daß es von dieser Regel, die Agapen am Sonntage zu feiern, nicht auch Ausnahmen gegeben habe. Nicht nur die gefahrvolle Lage der Christen in den Tagen des beginnenden Evangeliums mochte oft Ausnahmen nöthig machen, sondern wir finden auch Spuren einer verschiedenen Observanz in dieser Beziehung, selbst in spätern Tagen. S. Cyprian de orat. dominic. p. 147.

c) Ort, wo man die Agapen hielt. — Da anfangs die

Christen keine Tempel hatten, so hielt man wohl die Agapen in den Privathäusern mit geräumigen Zimmern, Act. 2, 42. 20, 7—11. Diese Sitte wurde höchst wahrscheinlich nur durch die spätern Verfolgungen abgeändert, wo die Christen ihre Zusammenkünfte geheim halten mußten. In dieser Zeit war wohl nur Verborgenheit vor den Gegnern der Bestimmungsgrund zur Wahl eines Ortes, wo man sich zur christlichen Erbauung und zur Agapenfeier insbesondere vereinigte. Später aber, als den Christen günstige Zeiten erschienen und sie nun auch Tempel erhielten, wurden die Agapen in denselben gefeiert und sie gewannen dadurch an Achtung und Heiligkeit. Doch müssen wichtige Ursachen auch diese Sitte bald abgeändert haben; denn das Conc. Laod. in der Mitte des 4. Jahrhunderts enthält ausdrücklich das Verbot: ne agapae in ecclesiis instituerentur. Dieses Verbot wurde bald darauf in Carthago (Conc. Carthag. III. a. 391. can. 30.) wiederholt und im 6. und 7. Jahrhundert auf's neue eingeschärft. Durch die Bemühungen des Gregor von Neocäsarea, des Chrysostomus und des Papstes Gregorius kam es bald dahin, daß man die Agapen nur noch vor oder um den Kirchen unter den Bäumen duldete. Man suchte von nun an, wie auf den Clerus, so auf den vornehmern Theil der Christen zu wirken, sich von den Agapen in und außerhalb der Kirchen entfernt zu halten, und endlich wagte man es auch, das Volk zu bereden, ihre Gastmahle in andern von der Kirche getrennten Häusern zu halten oder gänzlich einzustellen (S. Nr. 1. dieses Artikels.)

IV) **Ob immer mit den Agapen die Abendmahlsfeier verbunden war und ob diese vor oder nach derselben begangen wurden.** — — Wenn man auch gern zugesteht, daß die Agapen nicht immer und an allen Orten mit der Abendmahlsfeier mögen verbunden gewesen seyn (Justin der Märtyrer Apolog. 2. p. 97. erwähnt keiner Agapen, sondern nur der Abendmahlsfeier), so geht doch die Meinung derjenigen Forscher des christlichen Alterthums auch wieder zu weit, welche durchaus eine Vereinigung der beiden Feierlichkeiten leugnen, wie z. B. Albaspinäus, der in seinen observatt. l. 1: observ. 28. geradezu behauptet: in agapis nuspiam celebrata eucharistia. Die Vereinigung beider Feierlichkeiten läßt sich schon einmal nicht leugnen, wenn man die N. T. Stellen Act. 2, 46. 1 Cor. 11, 16—21. berücksichtigt (damit vergleiche man Suiceri thesaur. eccles. sub voce κλάσις). — Dann spricht dafür auch die genaue Nachahmung der letzten Mahlzeit Jesu, wo nach der Mahlzeit die Einsetzung des Abendmahls folgte; denn Luc. 22, 20 bedient sich ausdrücklich der Worte: μετὰ τὸ δειπνῆσαι, womit auch Paulus 1 Cor. 11, 25 übereinstimmt. Plinius erwähnt ebenfalls eines gemeinschaftlichen Mahles an dem sogenannten status dies. Auch die Verleumdungen der Heiden, deren weiter unten Erwähnung geschehen wird, sprechen dafür, daß die Agapen mit der Abendmahlsfeier verbunden gewesen seien. Binterim l. l. p. 34 ff. hat gut gezeigt, wie trotz der Behauptung des Albaspinäus die Stellen aus Tertullian, auf welche sich dieser beruft, doch von einer vereinten Feier der Agapen und des Abendmahls verstanden werden können.

Streitiger ist die Frage, ob die Agapen vor oder nach der Abendmahlsfeier gehalten wurden. In den ersten Zeiten gingen wohl die

Agapen der Eucharistie voraus und zwar aus dem einfachen Grunde, weil man dort die letzte Mahlzeit Jesu mit den Seinigen genau nachahmte. Wie dort Jesus erst das Osterlamm mit den Seinigen nach jüdischer Weise genossen hätte, und nun von dieser Mahlzeit etwas Brod und Wein entnahm, und es für einen andern und heiligen Zweck weihte, so ahmte dieß auch die früheste christliche Kirche bei den Agapen nach. 1 Cor. XI., 21. läßt sich nur unter dieser Voraussetzung erklären. Auch sprechen für diese Gewohnheit die Zeugnisse des Sozomenus (h. e. l. VII. XIV.) und des Sokrates (h. e. l. V. c. 22. p. 286 seq. Edit. Vales.)

In spätern Zeiten hingegen folgten die Agapen auf die Eucharistie. Dieß muß schon allmählig üblich geworden seyn zur Zeit der Carthag. Synode unter Aurelius; denn hier wird im 41. Canon ausdrücklich erklärt: ut sacramenta altaris nonnisi a jejunis hominib. celebrarentur. Doch schlägt derselbe Canon auch eine Ausnahme von dieser Regel vor, nämlich die Abendmahlsfeier am grünen Donnerstage, als genaue Nachahmung der letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Schülern so zu gestalten, daß die Agapen der Abendmahlsfeier vorangingen. Chrysostomus, Theophylaktus, Theodoretus und Augustin zeugen für diese Gewohnheit, die Agapen nach dem Abendmahle zu feiern. — Vielleicht dürfte hier im allgemeinen wohl Folgendes das Richtige seyn: Die Vorfeier der Agapen, so daß auf sie die Eucharistie folgte, scheint den frühern christlichen Zeiten anzugehören; aber schon zur Zeit der Carthag. Synode (can. 41) unter Aurelius (a. 397) findet man die umgekehrte Sitte vorherrschend; und der grüne Donnerstag wird, wie bereits oben erwähnt worden ist, als der einzige Tag im Jahre betrachtet, wo nach der alten Sitte die Agapen der Eucharistie vorangingen.

V) **Verschiedene Arten der Agapen.** — Im allgemeinen kann man sie schon in öffentliche und Privatagapen eintheilen. Diese, in Privathäusern gefeiert, gehören mehr den ersten Tagen des Christenthums an, und in spätern Zeiten gingen sie nur von einzelnen begüterten Privatleuten aus. Im apostolischen Zeitalter fanden nach Act. 2; 46. solche Privatagapen in Jerusalem Statt. Doch mögen sie, als später die Christengemeinden wuchsen, wohl in größern gemietheten Häusern, die eine bedeutende Menschenmenge fassen konnten, gefeiert worden seyn, so daß sie nun passender öffentliche Agapen genannt werden konnten. Wegen der damit verbundenen Abendmahlsfeier nannte man die öffentlichen Agapen auch eucharisticae, oder von dem Tage ihrer Feier dominicae. Uebrigens gab es noch in der ersten christlichen Kirche Agapas natalitias oder feierliche Mahlzeiten zum Andenken der Tage, wo die Märtyrer ihr Leben für den christlichen Glauben geopfert hatten. Es war nämlich eigenthümlicher Sprachgebrauch der alten Kirche, die Sterbetage der Märtyrer diem natalem zu nennen, weil mit diesem Tage erst das höhere und selige Leben beginne. An diesen Geburts- oder Festtagen der Märtyrer versammelten sich die Christen unter Anführung der Geistlichkeit bei dem Grabe derselben oder später bei den ihnen gewidmeten Kirchen. Man sang und betete daselbst, worauf ein mäßiges Mahl bereitet wurde. Die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte ist voll von solchen Feierlichkeiten. Schon in

dem Briefe der Kirche von Smyrna über die Martern ihres Bischofs Polykarpus im 2. Jahrhundert finden sich Spuren davon, und die Acta martyrum von Ruinart erzählen mehrere hierher gehörige Beispiele. — Für die folgende Zeit ist das Zeugniß des Theodoretus (h. e. l. 3. c. 15.) wichtig: Er erzählt hier die Martern des heiligen Juventin und Maximin, und berichtet, daß die Antiochener diese tapfern Helden Jesu Christi verehrt und ihre Leiber in einem herrlichen Grabe beigesetzt hätten. Sie pflegen noch jährlich, setzt er hinzu, ihr Gedächtniß mit einer besondern Feierlichkeit und mit einem öffentlichen Gastmahle zu begehen. Noch ausführlicher zeigt Theodoret Evangel. verit. VIII. p. 633—34. edit. Schulz, daß von diesen Mahlzeiten alle Ueppigkeit und Schwelgerei fern gewesen sei und sich dadurch vortheilhaft von den heidnischen Mahlzeiten der Art unterschieden hätten. Muratorius in seinen de agapis sublatis §. 7. sagt: Agapae in honorem martyrum celebratae, si non semper, saltem saepe incruento sacrificio caruisse videntur.

Die Agapae connubiales waren bei weitem nicht so häufig und glänzend wie die agapae natalitiae. Sie beschränkten sich mehr auf einzelne Familien, wobei der Armen besonders gedacht wurde. Man feierte sie jedoch nicht öffentlich in den Tempeln, sondern nur in Privathäusern. Von den Gastmahlen nach der feierlichen Taufhandlung wird an einem andern Orte schicklicher die Rede seyn. Noch verdient Einiges von den agapis funeralibus erwähnt zu werden. Sie scheinen nur bei den Leichenbegängnissen der Reichen gewöhnlich gewesen zu seyn, deren Leichname in die Kirchen begraben wurden. Ihr Ursprung läßt sich vielleicht aus den charistiis der Römer (S. Ovid. fastor. II. v. 617—638 und Valer. Maxim. l. II. c. 1. §. 8.). erklären, und begünstigt wurden sie durch den spätern Glauben in der christlichen Kirche, daß man durch Almosen auch noch den Seelen der Verstorbenen nützlich werden könne: Chrysostom. hom. 33. in Math. — Paulin in seinem 13 Briefen ad Pamachium schildert ein solches Leichenmahl, woraus sich ergiebt, daß dergleichen Mahlzeiten bei den Tempeln gehalten und auf das Speisen der Armen berechnet wurden. Aus dem zeither Gesagten ergiebt sich übrigens, daß unsere noch jetzt üblichen Hochzeit- und Leichenessen, besonders in kleinern Städten und auf den Dörfern, sich aus dieser frühern Sitte mit herleiten lassen.

VI) Ausartung der Liebesmahle und gänzliche Abschaffung derselben. — Daß es sinnlose und lächerliche Verleumdungen von Seiten der Heiden in Beziehung auf die Agapen gab, sieht man aus den Widerlegungen der frühesten christlichen Apologeten. Daß man hier Kinder gewürgt und verzehrt habe (thyestische Mahle), daß nach Auslöschung der Lichter Sünden der Unzucht seien getrieben worden, dieß und Aehnliches wird eben so angelegentlich als glücklich von Tertullian, Minucius Felix, Origenes u. a. zurückgewiesen. Ja Tertullian Apolog. 39. zeigt, daß selbst achtbare Stimmen aus der Heidenwelt zum Vortheile der Agapen sprachen und selbst Julian (fragm. epistol. p. 305 edit. Lips. 1696) soll sich nicht ungünstig über diese eigenthümliche Feier der Christen erklärt haben. Zwar findet man schon vom apostolischen Zeitalter an einzelne Spuren (1 Cor. XI, 17—22. Jud. v. 12., und hin und wieder wohl auch im Briefe

Jacobi), daß man sich zuweilen bei der Agapenfeier mag vergessen haben; jedoch muß ihnen in den ersten drei Jahrhunderten wenigstens eine gewisse Würde eigenthümlich geblieben seyn: Dafür spricht die eben angedeutete Aeußerung des Julian, und der spätere Augustin, welcher den Agapen gewissermaaßen immer noch das Wort redet und zur Klugheit bei Abschaffung derselben räth. Die Synode zu Gangra in Paphlagonien (in der Mitte des 4. Jahrhunderts) setzt Canon 11. noch fest: „Wer die Agapen verachtet, welche die Gläubigen zur Ehre des Herrn halten, und wozu sie ihre Brüder einladen, dem sei Anathema." — Dieser Beschluß scheint jedoch wider die Eustathianer gerichtet, welche geheime Zusammenkünfte liebten, die Feier des christlichen Sonntags verachteten, am Sonntage fasteten u. s. w. — Daß man aber auch damals schon im Oriente und Occidente gerechte Ursachen haben mußte, die Abschaffung der Agapen zu wünschen, sieht man daraus, daß ungefähr ein Decennium später die Kirchenvorsteher zu Laodicäa Canon 28. alle Mahlzeiten, welche Agapen genannt werden, in den Gotteshäusern und bei andern Versammlungen untersagten. Dieses Verbot wurde bald darauf zu Carthago (Conc. Carthag. III. 391. c. 30.) wiederholt und im 6. und 7. Jahrhundert zu Orleans (Conc. Aurelian. II. a. 535. can. 12.) und Constantinopel (Conc. Trullan. a. 692.) von neuem eingeschärft. Daraus ergiebt sich aber doch, daß das Volk sehr an diesem Gebrauche muß gehangen haben, weil es wirklich schwer hielt, ihn abzuschaffen. Wie man viele Mittel versuchen mußte, die Agapen zu verdrängen, darüber kann man nachsehen Bingh. l. l. vol. VI. l. 15. c. 7. §. 9.

VII) **Agapen in der heutigen christlichen Welt.** — Bei den Griechen unserer Zeit ist noch etwas Aehnliches vorhanden, indem begüterte Personen bei Begräbnissen und andern Veranlassungen Mahlzeiten zu geben pflegen, die aber nicht mehr in den Kirchen, sondern unter freiem Himmel oder in Privathäusern gehalten werden und gewöhnlich die Erquickung der Armen berücksichtigen. Die Abyssinischen Christen halten die Agapen noch jetzt vereint mit dem Abendmahle. — Auf eine eigenthümliche Art haben sich die Agapen bei der Brüdergemeinde erhalten. Ueber das zufällige Entstehen derselben noch bei Lebzeiten des Grafen Zinzendorf giebt nähere Auskunft: „Schulze von der Entstehung und Einrichtung der evangelischen Brüdergemeinde. Gotha 1822." — Ueber die Feier derselben berichtet Frohberger: Briefe über Herrnhut, Leipz. 1805. S. 363 ff. Folgendes: „Jetzt werden die Agapen alle Zeit vor dem Genusse des heiligen „Abendmahles und zwar auf folgende Art gehalten: Die Gemeinde „versammelt sich auf dem Saale. Mit Anstimmung einiger Verse „wird der Anfang gemacht. Dann wird vom Chore ein musikalisches „Stück aufgeführt, und die Saaldiener tragen unter den Brüdern „und die Saaldienerinnen unter den Schwestern Thee und Milchbröd„chen herum. Während des Liebesmahles fängt der Prediger bis„weilen ein erbauliches Gespräch an. Die Versammlung dauert eine „halbe Stunde. Zuletzt werden einige Verse gesungen. Beim letzten „Verse steht man auf und giebt sich gegenseitig den Friedenskuß, zu „Folge des apostolischen Ausspruchs, Rom. 16, 16: Grüßet euch unter „einander mit dem Kusse der Liebe. Der Prediger küsset den Aeltesten,

„der neben ihm steht; und so küsset jeder Bruder seinen Nachbar und „jede Schwester ihre Nachbarin. Diese Beschreibung gilt jedoch nur „den Fest- und Kirchenliebesmahlen, am grünen Donnerstage, Char-„freitage, am großen Sabbathe oder andern wichtigen Gedächtnißtagen, „indem auch in dieser Gemeinde Liebesmahle für verschiedene Veran-„lassung ohne eine bestimmte Zeit und sogenannte Hausliebesmahle in „einzelnen Familienkreisen gewöhnlich sind. In der Gründonnerstags-„Ceremonie des Fußwaschens und der Armenspeisung, wie sie noch jetzt „in Oesterreich, Rußland, England u. a. üblich ist, kann man viel-„leicht noch eine Spur des alten Gebrauchs erkennen; jedoch ist dabei „merkwürdig, daß, obgleich dieser Tag natalis panis et calicis heißt, „die Communion dennoch niemals mit dieser Handlung verbunden zu „seyn pflegt." (Man vergleiche diesen Artikel mit mehreren Abschnitten des Artikels Abendmahl.)

8.

Altäre in den Kirchengebäuden.

I. Altäre, wie sie im jüdischen und heidnischen Alterthume gewöhnlich waren, kannten die frühern Christen nicht. II. Bauart der Altäre, nachdem sie im veränderten Sinne in den christlichen Kirchengebäuden üblich geworden waren. III. Altäre im Freien; spätere Versetzung derselben in die Kirchen und eigenthümliche Folgen dieser Veränderung. IV. Ausschmückung der Altäre und nach und nach üblich gewordene große Ehrenbezeugungen derselben. V. Veränderung mit den Altären durch die Reformation und ihr Gebrauch in der heutigen christlichen Welt.

Monographien. Wir besitzen fast aus allen Kirchen schätzbare Monographien über diesen Gegenstand. **Petri Molinaei dissert. de altarib. et sacrificiis vet. Christ. 1607.** — **I. B. Thiers Sur les principaux autels des eglises, sur les jubez et sur la cloture du choeur. Par. 1688.** — **Io. Fabritii de aris vet. christ. Helmst. 1698.** — Historische Nachricht von den Altären der Juden, Heiden und ersten Christen durch Veranlassung des neuerbauten Altars zu Lommatzsch ans Licht gestellt von M. G. Th. Schönlanden, Lpz. 1716. Gottfr. Voigt. **Thysiasteriologia s. de altarib. vet. Christ. Ed. I. A. Fabricii. Hamb. 1709.** (Eine Schrift, worin alles zusammengestellt ist, was sich über diesen Gegenstand sagen läßt. Der Verfasser hatte Gelegenheit, diese Abhandlung zu benutzen.) — **Allgemeinere Werke, die diesen Gegenstand mit berühren:** Baumgartens Erläuterung rc. p. 379 ff. — **Hospinianus de origine altarium c. 6. p. 33.** — **Bingh. Origin. vol. III. p. 222** ff. Augusti's Denkwürdigkeiten, zerstreut an mehreren Orten, besonders Thl. 8., worin von der Abendmahlsfeier gehandelt wird, und Thl. 11. p. 482 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen rc. Thl. 1. p. 301 und Thl. 3. p. 197.

I) Altäre, wie sie im jüdischen und heidnischen Alterthume gewöhnlich waren, kannten die frühern Christen nicht. — — Der erhöhte Platz, dessen man sich zum Opfern bediente, hieß bei den Lateinern **ara, altare**, bei den Griechen βωμός. Obgleich anfangs die Begriffe von **ara** und **altare** mögen verschieden gewesen seyn, so bildete sich doch nach und nach der Sprach-

gebrauch so, daß man im allgemeinen mit dem Worte altare jeden Opfertisch bezeichnete. Die ältesten waren von Erde, Rasen (βωμοὶ αὐτοσχέδοι, arae cespititiae, gramineae), und dankten ihre Entstehung einer Ehrfurcht gegen die Götter, denen man die Spenden nicht auf den ebenen Boden hinlegen mochte. Anfangs waren die Altäre im Freien; als man Tempel erbaute, errichtete man in diesen auch Altäre, jetzt von Stein, Erz oder Marmor in mancherlei verschönerter architektonischer Form, drei=, viereckig, rund, oblong, von verschiedener Höhe und Verzierung. Häufig stellte man ihnen ein Piedestal unter, und die Sculpturarbeiten und Inschriften, die man anbrachte, hatten jedesmal Beziehung auf die Gottheit, der sie gewidmet waren und vor deren Statue man sie nach Morgen zu aufstellte. Oefters befanden sich in einem Tempel mehrere, in den großen Tempeln des alten Roms gewöhnlich drei, ein Hochaltar im innern Heiligthume, einer vor der Tempelpforte zum Opfern, und ein tragbarer, worauf man allerlei Geräthe stellte. Außer den Tempeln hatten die Griechen und Römer noch Altäre in dem Peristyl der Paläste an ihren Schauplätzen, und im freien Felde für die ländlichen Gottheiten.

Altäre finden wir auch im jüdischen Alterthume. Im patriarchalischen Zeitalter wurden sie aus Erde oder Steinen, vorzüglich an solchen Orten errichtet, die dem Erbauer durch irgend ein sein religiöses Gefühl in Anspruch nehmendes Ereigniß wichtig und merkwürdig waren. Gen. 12, 7. f. 13, 18. 26, 25. — Dieß geschah zum Theil auch in der Folge. Exod. 17, 15. 34, 4 ff. Deut. 27, 1. Ios. 22, 10. — Außerdem und für gewöhnliche gottesdienstliche Zwecke hatte man die Altäre gern auf Anhöhen und Bergen, weil man dort der Gottheit näher zu seyn glaubte. Durch das mosaische Gesetz wurden zwar alle Altäre des Jerusalem. Tempels untersagt, Exod. 17, 8. f., doch finden sich auch nachher die Altäre unter dem Namen בָּמוֹת mehrmahls erwähnt. Will man sich über die Altäre im jüdischen Alterthume belehren, so findet man in der Kürze gute Auskunft in Winers biblischem Reallexicon in den Artikeln Altar, Brandopferaltar, Räucheraltar, Freistätte. — Wir schicken diese Bemerkungen über die Altäre im jüdischen und heidnischen Alterthume deshalb voraus, um zu beweisen, daß vieles davon auch in den christlichen Cultus überging.

Fragt man nun, ob in den ersten Zeiten des Christenthums dergleichen Altäre vorhanden waren, so läßt sich diese Frage bestimmt verneinen; denn aus dem Artikel Kirchengebäude Nr. 1. ergiebt sich, daß bis ungefähr ins 4. Jahrhundert in dem gottesdienstlichen Versammlungslokal nur ein einfacher Tisch gewöhnlich war, wohin man die Oblationen legte und an welchem die Agapen gefeiert wurden. Dieses Tisches geschieht auch schon früh unter der Benennung τράπεζα τοῦ κυρίου Erwähnung. Aber das Allegorisiren der Kirchenväter macht sich auch hier geltend. Der Ausdruck „Tisch des Herrn" mochte nicht pomphaft genug klingen, darum brauchte man bildlich davon die Ausdrücke Opfer und Altar. Clemens Alexandr. Strom VII. sagt: Ein heiliger Altar ist eine gerechte Seele und der Rauch das von ihr aufsteigende Gebet. Aehnliche Stellen finden sich bei Origenes hom. IX. Lactant. div. instit. VI. c. 4 und anderwärts. Die Verwechselung zweier Worte scheint zwar an sich unbedeutend zu seyn, ist es aber in

der That nicht; denn an den Ausdruck Altar knüpften sich jüdische und heidnische Begriffe. Bekanntlich bildete sich auch früh schon, wie im Artikel Abendmahl gezeigt worden ist, die Opferidee vom Abendmahle (vergl. den Artikel Abendmahl Nr. I.), und alles dieß trug dazu bei, daß die sonstigen Agapen- und Oblationentische in den kirchlichen Versammlungsorten sich analog den jüdischen und heidnischen Altären zu gestalten anfingen. Schon brauchte man dafür das griechische *θυσιαστήριον*, vermied aber möglichst die Ausdrücke ara und *βωμοί*, weil sie zu heidnisch klangen. Daraus läßt sich auch erklären, wie die Apologeten den Vorwurf der Heiden zurückweisen, daß die Christen keine Tempel und Altäre hätten. Sie antworteten blos: Tempel der Alten haben wir nicht, d. h. nicht im heidnischen Sinne, um mehrere Götter anzubeten und ihnen blutige Thieropfer darzubringen. Für die frühere Zeit ist darum die Definition von Altar, wie sie Voigt in der angeführten Thysiasteriologie vorschlägt, wohl nicht unpassend: Altare christianor. veterum fuit mensa sacra in loco sacror. conventuum adhibita, praecipue ad oblationes et ad S. Eucharistiae celebrationem. Der veränderte Begriff des Altars, als eines Ortes, wo unter Brod und Wein der Leib und das Blut Jesu aufs neue geopfert wurde, wie sich die Vorstellung davon schon bei Ambrosius, Athanasius, Chrysostomus, Hieronymus findet, so wie die besondere Heiligkeit, welche die Altäre durch das spätere sogenannte Meßopfer erhielten, ist in derselben Schrift von Voigt gut nachgewiesen.

II) **Bauart der Altäre, nachdem sie im veränderten Sinne in den christlichen Kirchengebäuden üblich geworden waren.** — — Diese Rubrik läßt sich nach verschiedenen Gesichtspunkten auffassen. Man kann die Altäre zuvörderst betrachten

a) **nach ihrer Oertlichkeit und Lage in den Kirchengebäuden.** In den ersten Zeiten, wo die Bekenner Jesu noch in Privathäusern zusammenkamen, oder wohl gar in den Zeiten der Verfolgungen in Höhlen und andern Schlupfwinkeln sich verborgen zu halten genöthigt waren, mußten sie sich mit der Stellung des Abendmahlstisches nach den obwaltenden Umständen und Verhältnissen richten. Als später Kirchenhäuser erbaut waren, stellte man die Altäre entweder in die Mitte, vergl. Euseb. h. e. l. X. c. 5., oder man wählte dazu auch andere Richtungen, cfr. Walafrid. Strabo de reb. ecclesiast. c. IV. f. 71. Jedoch wurde es nach und nach Regel, die Altäre mehr nach Morgen zu erbauen, weil auch, wie anderwärts gezeigt worden ist, die Richtung der Betenden nach Morgen hin für besonders schicklich gehalten wurde. S. Sokrates h. e. l. V. c. XXII. und die Monographie von I. F. Treiber de situ altarium versus Orientem. Jen. 1668. — Auch stand damals der Bischof oder Presbyter, welcher die Eucharistie durch Gebet segnete, immer so, daß er mit dem Gesichte gegen das Volk hingewendet war.

b) **Material, wovon die Altäre gebaut wurden.** — Am frühesten und gewöhnlichsten waren die Altäre von Holz erbaut. S. Augustin p. 40 ad Bonifac. — Optat. Miles. l. 6. — Athanas. ep. ad solitar. — Allein es wurden auch steinerne Altäre gewöhnlich, wie man aus Chrysostom. hom. XX. in 1 ep. ad Corinth.

und aus Gregor von Nyssa orat. de baptismo Christi steht. Constantin ließ in den von ihm erbaueten Kirchen steinerne Altäre errichten und sie mit prächtigen Decken versehen. Der Papst Sylvester, ein Zeitgenosse Constantins, ließ in Rom einen steinernen Altar errichten, ohne daß jedoch dadurch die hölzernen völlig wären verdrängt worden. Wir finden sogar noch im 8. und 9. Jahrhundert hölzerne Altäre, besonders in Ländern, wo um diese Zeit erst das Christenthum ausgebreitet wurde. Im 6. Jahrhundert wurde auf einer Synode zu Epaon Canon 26. verordnet, daß es keine andern als steinerne Altäre geben solle. Man ging aber bald noch weiter und erbauete die Altäre aus Metall, ja selbst von edelm Metall, Silber und Gold (welches jedoch wohl nur größtentheils vom Ueberziehen der Altäre mit starkem Gold- und Silberbleche zu verstehen seyn dürfte.) So ließ Pulcheria, die Tochter des Kaisers Arcadius, einen prächtigen Altar mit Gold und Edelsteinen geschmückt in einer der Kirchen zu Constantinopel errichten. Sozom. h. e. l. IX. c. 1. Noch mehrere andere hierher gehörige Beispiele erzählt Voigt in seiner Thysiasteriologie cap. 6. de materia altarium.

c) Form der Altäre. Nach dem, was bereits erinnert worden ist, konnte man wohl mit einiger Sicherheit annehmen, daß die Altäre eine Tisch ähnliche Gestalt gehabt haben, weshalb auch der Name τράπεζα und mensa dafür immer gewöhnlich blieb: Sie waren also viereckig. Wenn hin und wieder angedeutet wird, daß sie eine den Gräbern ähnliche Form gehabt hätten, so muß man wahrscheinlich auch an ein Viereck mit ebener Fläche denken. Wie man aber die Form der Altäre von den Gräbern der Märtyrer habe entnehmen können, läßt sich leicht nach dem beurtheilen, was in den Artikeln Märtyrer und Märtyrerfeste ist gesagt worden. Nachher wählte man die Form der Bundeslade oder einer Kiste. Die innere Höhle diente zur Aufbewahrung der Reliquien. Noch lange behielten die sogenannten altaria fixa oder feststehenden Altäre diese Form, weswegen auch von ihnen der Name arca vorkömmt. Der Altar bestand demnach aus einer obern und zwei Seitentafeln, das Uebrige war hohl. Man ließ gewöhnlich an der Seite eine Oeffnung. Nachdem aber die Altäre eine höhere Stellung erhielten, vergrößerte sich die Höhle mit ihren Oeffnungen und bildete eine unterirdische Gruft, die den Namen martyrium und Confessio erhielt, weil sich darin die Gebeine der Märtyrer befanden. Damit aber der Altar durch seine starke Höhlung eine festere Stellung erhielt, pflegte man ihn durch Säulen zu unterstützen. Deren waren zuweilen 1 bis 2, und auch 4. Im letztern Falle endigten diese Säulen nach oben hin in eine Art von Wölbung oder Baldachin, der oft sehr schön ausgeschmückt war und mit zu der bald zu erwähnenden Verzierung der Altäre gehörte. — Im 12. Jahrhundert fing man an die Höhlung abzuschaffen und der Altar wurde in der Art, wie man ihn jetzt hat, rings herum zugemauert. Früher stand er auf der Fläche des Kirchenbodens, wie man noch in den Katacomben zu Rom sehen kann, welche Aringhius in seiner Schrift Roma subterranea beschreibt. Die größern in den im 4. Jahrhundert erbauten Kirchen standen so hoch, daß man durch mehrere Stufen zu ihnen hinanstieg. Die dadurch entstandene Wölbung war oft so groß, daß ein Mensch bequem darunter

liegen konnte. Im 13. Jahrhundert, wo man die Altäre bis zur Mauer der Absis oder des Presbyteriums anrückte, wurde eine andere Stellung des Priesters nöthig. Er kam jetzt so zu stehen, daß er dem Volke den Rücken zuwenden, und sich, wenn er zu demselben sprach oder ihm den Segen ertheilen wollte, umdrehen mußte.

d) **Tragbare Altäre.** — Sie waren ohne Zweifel in den Zeiten der Verfolgungen schon bekannt und gebräuchlich, ob aber in einer bestimmten Form, läßt sich nicht bestimmen, da im Drange der Umstände jedes nur einigermaaßen passende Geräth dazu gebraucht wurde. Philostorg. h. e. l. II. c. 13. erzählt, daß ein Priester, Namens Lucian, seinen eigenen Körper zum Altar habe brauchen lassen, und ein Bischof soll sich der Hände seiner Diaconen als Altar bedient haben. Von Constantin an ward es gebräuchlich, daß christliche Fürsten dergleichen tragbare Altäre mit in ihr Feldlager nahmen. Auch die spätern Missionäre, wie Bonifacius und andere, führten dergleichen Altäre mit sich, und es ist wahrscheinlich, daß die meisten, wegen des leichtern Fortbringens, von Holz waren. Wie groß sie gewesen sind oder seyn mußten, ist nirgends bestimmt. Auch der spätern kirchlichen Praxis sind diese Altäre nicht unbekannt. Sobald nämlich der Grundsatz festgestellt war, daß nur auf einem geweihten Altare Messe gelesen wurde, so traf man den Ausweg, tragbare Altäre zu weihen, um sich ihrer in besondern Fällen, wo man keinen kirchlichen Altar benutzen konnte, zu bedienen. Diese Altaria portabilia, gestatoria, viatica bestehen aus einer viereckigen, etwa einen Quadratfuß großen, dazu eigens geweihten steinernen und mit einem kleinen Reliquiengrabe versehenen Altarplatte, die in einen hölzernen ungeweihten Altar eingelegt wird. Diese Steinplatte muß mit einer probemäßigen, dreifachen leinenen Decke versehen seyn und vertritt dann ganz die Stelle eines steinernen Altars, und hat noch Vorzüge; denn die steinernen Altäre können nicht versetzt werden, ohne ihre Weihe zu verlieren. Man kann sich ihrer also bequem bedienen in Privatkapellen vornehmer Leute, auf Reisen in Ländern, wo keine katholisch-geweihten Altäre sind. Eines solchen Steines bediente sich in der neuesten Zeit der jetzige Bischof von Münster, als er im Holsteinischen, während seines Besuches bei Stollberg, Messe las. (Vergl. J. Heinr. Voß Abhandlung: Wie ward Fritz Stollberg ein Unfreier?) S. J. A. Schmidt de aris portatilibus. Jenae 1695.

III) Altäre im Freien, spätere Verlegung derselben in die Kirchen und eigenthümliche Folgen davon. Daß es im jüdischen, wie im heidnischen Alterthume Altäre auf freiem Felde und auch außer den Tempeln gab, läßt sich schon aus den Nr. I. angeführten Stellen darthun. Zum Beweise kann unter andern auch die Stelle Act. 17, 23. dienen. Dergleichen Altäre, die bei den Griechen βωμοὶ und bei den Lateinern arae und altaria hießen, verabscheueten die frühesten Christen. Sie bedienten sich zu der Zeit, wo sie schon Altäre besaßen, mehr des Namens θυσιαστήρια. Auch den Christen im Abendlande waren die Benennungen arae und altaria im heidnischen Sinne als Götzenopferherde und als arae apotheoseos in der Periode der Kaiservergötterung zuwider, und darum bedienten sie sich noch lange des Wortes τράπεζα, jedoch verbunden mit Beiworten,

Vergleicht man die ältesten Nachrichten darüber, so scheint man ein doppeltes Kreuz annehmen zu müssen, eins oben auf der Spitze der erwähnten Ciborien oder besonders auf den Altären aufgestellt. Später verwandelte die abendländische Kirche das einfache Kreuz in ein Crucifix, welches jedoch die morgenländische Kirche nie nachahmte. Uebrigens fehlt es an Nachrichten, den Ursprung dieses Kreuzes auf den Altären betreffend, und man scheint seine Zuflucht zu der Conjectur nehmen zu müssen, daß die früher schon üblichen Kreuze auf den Gräbern der Märtyrer dazu mögen Gelegenheit gegeben haben.

3) **Auch die brennenden Lichter auf den Altären, am Tage besonders, während der Abendmahlsfeier** können mit als Schmuck derselben angesehen werden. Hätte man auch nicht die Analogie des griechischen und römischen Cultus für sich, so würde sich dieser Gebrauch schon als Erinnerungszeichen an die ursprüngliche Feier des Abendmahles erklären lassen. Auch der frühere Nachtgottesdienst, als Werk der Noth, hatte an den Agapentischen Licht erfordert. Daß man späterhin das Licht auch als Symbol des früher gedrückten Gottesdienstes zur Nachtzeit mit beibehielt, kann nicht befremden. Auch konnte man dadurch die Beschuldigung am besten beseitigen, als sei diese Sitte eine Nachahmung des heidnischen Opfer- und Mysteriendienstes. Daß sich aber auch hier immer mehr Prachtliebe zeigte, wird sich in dem Artikel Inventarium der Kirchen deutlicher nachweisen lassen. Uebrigens fehlt es auch nicht an Andeutungen der Kirchenvorsteher, daß wie im heidnischen, so auch im christlichen Cultus die Lichter Zeichen der Freude seyn sollten. Hieronym. contr. Vigilant. c. 4, 2. sagt darum: Nam et absque martyrum reliquiis per totas Orientis ecclesias, quando legendum est evangel., accendantur luminaria jam sole rutilante, non utique ad fugendas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum. Endlich gehören zum Schmucke der Altäre

4) **die sogenannten vasa sacra.** Da wir jedoch in dem Artikel Abendmahlsgefäße ꝛc. schon einiges hierher Gehörige erwähnt haben und in der Rubrik: „Inventarium der Kirchen" erwähnen werden, so mag hier nur noch Folgendes Erwähnung finden.

Zur Zierde der Altäre an festlichen Tagen dienten auch im Abendlande Blumengehänge, welche man wahrscheinlich um die Säulen des Ciboriums wand. Beim Augustin de civitate Dei L. XXII. kömmt vor, daß ein junger Mann solche Blumen von dem Altare genommen und sie seinem heidnischen Schwiegervater, der kein Christ werden wollte, unter das Kopfkissen gelegt habe. Indem dieser die Nacht über darauf ruhete, brachten sie die Wirkung hervor, daß er am folgenden Morgen sogleich den Bischof verlangte, um sich zu bekehren.

Mit der Ausschmückung der Altäre stehen auch die äußern Ehrenbezeugungen in Verbindung, die man ihnen erwies. Manches hierher Gehörige ist bereits beiläufig erwähnt worden, so wie auch der wahrscheinliche Grund davon. Wir wollen darum auch hier noch einiges bemerklich machen. Man pflegte z. B. die Altäre zu küssen; cfr. Ambros. epistolar. l. V. ep. 33. — Sie wurden nicht minder von andern Theilen der Kirche durch Cancellen geschieden, damit Niemand sich ihnen nähern durfte, der nicht dazu berechtigt war. — Man legte

die Waffen in ihrer Nähe ab und verstattete nur den sogenannten hominib. sacris den Zutritt zu denselben. Früh schon durften weder die Excommunicirten, noch die Katechumenen, noch die Pönitentes sich dem Altare nahen. Doch fand auch hier eine in etwas verschiedene Praxis im Morgen- und im Abendlande Statt. Bei den Griechen schloß man alle Laien mit Ausnahme des Kaisers aus, bei den Lateinern hingegen durften sich die Darbringer der Oblationen dem Altare nähern, nicht aber bei der Austheilung der Eucharistie. Die Scene, daß Ambrosius, Bischof zu Mailand, den Kaiser Theodosius außerhalb der Cancellen des Altars verwies, ist in dem Artikel poenitentia publica erwähnt. Jedoch mag auch hier nicht zu allen Zeiten und an allen Orten dieselbe Observanz geherrscht haben. Am deutlichsten spricht jedoch für die äußere Ehrerbietung gegen die Altäre die früh schon üblich gewordene Einweihung derselben. Wie einfach sie noch bis in das 8. und 9. Jahrhundert gewesen sei, und wie sie von da an mit Ceremonien überladen wurde, zeigt Voigt sehr gründlich in seiner Thysiasteriologia in einem besondern Capitel de consecratione altarium in ecclesia veteri. Auch das Asylrecht der Altäre, worüber in einem besondern Artikel gehandelt werden wird, gehört hierher.

V) Veränderung mit den Altären durch die Reformation und ihr Gebrauch in der heutigen christlichen Welt. — Auch auf die Kirchengebäude hatte, wie in dem Artikel gleiches Namens gezeigt worden ist, die Reformation einen großen Einfluß, indem man alles daraus entfernte, was den Aberglauben förderte und an das dem Christenthume aufgedrungene Heidenthum erinnerte. Eine wesentliche Veränderung zeigte sich schon darin, daß man die Mehrheit der Altäre in allen protestantischen Kirchen nicht mehr nöthig fand und nur einen Altar bestehen ließ. Auch fiel die mit vielen Ceremonien übliche Einweihung der Altäre weg. Außer dem jetzt Angegebenen wich jedoch die lutherische Kirche am wenigsten von der alten Observanz ab. Sie fand es schicklich, einen Altar beizubehalten, an demselben die Abendmahlsfeier nach ihrer Ansicht zu begehen, ihn auf eine anständige Art zu bekleiden, ja selbst zu schmücken. Sie hat daher die brennenden Kerzen, die anständigen Altargefäße und auch die steinernen Altäre beibehalten, alles in der Voraussetzung, daß auch dieß ein ἀδιάφορον sei und dem Wesentlichen des christlichen Cultus keinen Eintrag thue. Auch fand Luther an dem Worte Altar keinen Anstoß, sondern brauchte es vielmehr mit einer gewissen Vorliebe, wie unter andern die Rubrik im Katechismus vom Sacramente des Altars zeigt. — Die Reformirten nahmen das Wort zwar ungern an, behandelten aber ihre Abendmahlstische völlig so, wie die Lutheraner. Sie bedeckten sie mit einem Tuche, stellten die vasa sacra darauf und nahmen daran die Austheilung vor. Die gemäßigten Grundsätze der Lutheraner in dieser Beziehung gegen die reformirten Rigoristen findet man in Joh. Gerhardt loc. theol. T. X. p. 420. Bekanntlich trieben die sogenannten Puritaner in Schottland den Rigorismus gegen die Altäre am weitesten. Sie dulden dergleichen nicht in ihren Kirchen und ihre Abendmahlsfeier erfordert, wie Gemberg in seiner Schrift über die Schottische Nationalkirche zeigt, eine Mehrzahl von Tischen, da der communicirenden Individuen sehr viele sind, indem

Vergleicht man die ältesten Nachrichten darüber, so scheint man ein doppeltes Kreuz annehmen zu müssen, eins oben auf der Spitze der erwähnten Ciborien oder besonders auf den Altären aufgestellt. Später verwandelte die abendländische Kirche das einfache Kreuz in ein Crucifix, welches jedoch die morgenländische Kirche nie nachahmte. Uebrigens fehlt es an Nachrichten, den Ursprung dieses Kreuzes auf den Altären betreffend, und man scheint seine Zuflucht zu der Conjectur nehmen zu müssen, daß die früher schon üblichen Kreuze auf den Gräbern der Märtyrer dazu mögen Gelegenheit gegeben haben.

3) Auch die brennenden Lichter auf den Altären, am Tage besonders, während der Abendmahlsfeier können mit als Schmuck derselben angesehen werden. Hätte man auch nicht die Analogie des griechischen und römischen Cultus für sich, so würde sich dieser Gebrauch schon als Erinnerungszeichen an die ursprüngliche Feier des Abendmahles erklären lassen. Auch der frühere Nachtgottesdienst, als Werk der Noth, hatte an den Agapentischen Licht erfordert. Daß man späterhin das Licht auch als Symbol des früher gedrückten Gottesdienstes zur Nachtzeit mit beibehielt, kann nicht befremden. Auch konnte man dadurch die Beschuldigung am besten beseitigen, als sei diese Sitte eine Nachahmung des heidnischen Opfer- und Mysteriendienstes. Daß sich aber auch hier immer mehr Prachtliebe zeigte, wird sich in dem Artikel Inventarium der Kirchen deutlicher nachweisen lassen. Uebrigens fehlt es auch nicht an Andeutungen der Kirchenvorsteher, daß wie im heidnischen, so auch im christlichen Cultus die Lichter Zeichen der Freude seyn sollten. Hieronym. contr. Vigilant. c. 4, 2. sagt darum: Nam et absque martyrum reliquiis per totas Orientis ecclesias, quando legendum est evangel., accendantur luminaria jam sole rutilante, non utique ad fugendas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum. Endlich gehören zum Schmucke der Altäre

4) die sogenannten vasa sacra. Da wir jedoch in dem Artikel Abendmahlsgefäße ꝛc. schon einiges hierher Gehörige erwähnt haben und in der Rubrik: „Inventarium der Kirchen" erwähnen werden, so mag hier nur noch Folgendes Erwähnung finden.

Zur Zierde der Altäre an festlichen Tagen dienten auch im Abendlande Blumengehänge, welche man wahrscheinlich um die Säulen des Ciboriums wand. Beim Augustin de civitate Dei L. XXII. kömmt vor, daß ein junger Mann solche Blumen von dem Altare genommen und sie seinem heidnischen Schwiegervater, der kein Christ werden wollte, unter das Kopfkissen gelegt habe. Indem dieser die Nacht über darauf ruhete, brachten sie die Wirkung hervor, daß er am folgenden Morgen sogleich den Bischof verlangte, um sich zu bekehren.

Mit der Ausschmückung der Altäre stehen auch die äußern Ehrenbezeugungen in Verbindung, die man ihnen erwies. Manches hierher Gehörige ist bereits beiläufig erwähnt worden, so wie auch der wahrscheinliche Grund davon. Wir wollen darum auch hier noch einiges bemerklich machen. Man pflegte z. B. die Altäre zu küssen; cfr. Ambros. epistolar. l. V. ep. 33. — Sie wurden nicht minder von andern Theilen der Kirche durch Cancellen geschieden, damit Niemand sich ihnen nähern durfte, der nicht dazu berechtigt war. — Man legte

9.

Agnus Dei.

Verschiedene Bedeutung dieses Ausdrucks im christlichen Cultus, besonders der römisch-katholischen Kirche.

Das Agnus Dei nämlich läßt sich betrachten: I. als einzelner Bestandtheil der römisch-katholischen Meßliturgie; II. als theilweiser Text zu den musikalischen Kirchenstücken, die unter dem Namen der Missen bekannt sind; III. als Amulet in eigenthümlicher Form, welchem der Aberglaube besondere Wirkungen zuschreibt; IV. als Emblem und Sinnbild in der Reihe christlicher Bildwerke.

Literatur. Zu Nr. I. Gräser die römisch-katholische Liturgie nach ihrer Entstehung und endlichen Ausbildung (Halle 1829) p. 165 f. — Zu Nr. II. Gerbert de cantu et musica Sacra (vergl. den Artikel Hymnologie). — Jo. Imm. Müller, Luthers Verdienste um die Musik, nebst einem Verzeichnisse der von ihm componirten geistlichen Lieder. Erfurt 1817. — Zu Nr. III. Alexander Müllers encyklop. Handbuch des gesammten in Deutschland geltenden katholischen und protestantischen Kirchenrechts rc. Erf. 1829. Artikel Agnus Dei. — Augusti's Denkwürdigkeiten 12r B. p. 365. — Zu Nr. IV. Augusti ebendas. p. 368 ff. — Schöne's Geschichtsforsch. 1r B. p. 309 ff.

I) Agnus Dei als Bestandtheil der römisch-katholischen Meßliturgie. Die Stelle Joh. 1, 29. „Siehe, das ist Gotteslamm rc.“ ging früh schon in die schriftlichen und stehenden Liturgien über, wie diese nach und nach üblich wurden. (S. den Artikel Liturgie.) Als bloser Ausruf, wie bei Johannes, kommt dieser Ausdruck schon in der griechischen Liturgie vor, die gewöhnlich dem Jacobus zugeschrieben wird. In der später verfaßten Liturgie des Chrysostomus spricht der Priester, während er das geweihete Brod in vier Stücke bricht: „Das Lamm Gottes wird gebrochen und getheilt. Es wird gebrochen und bleibt unvertheilt. Es wird allezeit gegessen, aber niemals verzehrt, sondern es heiligt alle, welche davon bekommen.“ — Allein in der Gestalt, wie das lateinische Agnus Dei, hat es die griechische Kirche nie gehabt. Zur Zeit des römischen Bischofs Sergius

(S. 682) muß das Agnus Dei noch als bloser Ausruf in der lateinischen Kirche im Gebrauche gewesen seyn, da er zuerst die Worte Miserere nobis! hinzusetzt und also in ein Gebet verwandelt hat. Diese Worte wurden drei Mal wiederholt. Schon vor Sergius war das Agnus Dei in römischen Kirchen vom Chore gesungen worden; denn in dem Sacramentar. Gregor I. ist es enthalten. In Meßbüchern, deren Alter über das Jahr 1000 hinausgeht, steht drei Mal miserere vobis, spätere aber haben statt des dritten miserere vobis die Worte: dona nobis pacem, was in der Folge alle Kirchen, die nach römischem Ritus celebriren, angenommen haben. Bei Gelegenheit einer kirchlichen Spaltung sollen, wie Innocens III. (de myster. missae c. 6) erzählt, dona nobis pacem — hinzugekommen seyn. Robertus (Montensis Supplem. chronici Sigiberti ad an. 1182) erzählt dagegen, die heilige Jungfrau sei einstmals einem Holzhacker erschienen, und habe ihm ein Siegel, worauf ihr und ihres Sohnes Bildniß, mit der Umschrift: Agnus Dei, qui tollit peccata mundi, da nobis pacem, befindlich, gegeben, und zum Bischofe zu bringen befohlen, damit alle, welche den Frieden der Kirche wollten, dergleichen Siegel sich machen und als Zeichen des Friedens tragen sollten. Cardinal Bona erkennt diese Sage als Sage an, denn er bemerkt (l. II. c. 16. p. 682), daß er nicht habe ausfindig machen können, von welchem Papste die angegebene Veränderung des Agnus Dei sei verordnet worden. Uebrigens kommt der Theil der Liturgie, welcher Agnus Dei heißt, bei der Stelle in der Messe vor, wo der Priester Brod und Wein im Kelche vermischt. Mit dem Namen

II) **Agnus Dei bezeichnet man aber auch den theilweisen Text jener kirchlichen Musikstücke, die unter dem Namen Missen bekannt sind.** — Sie gehören mit zu den ausgezeichnetsten Leistungen der Tonkunst und die neuere Zeit besonders hat mehrere berühmte Namen aufzuweisen, die sich durch dergleichen Missen auszeichneten, wie Haydn, Mozart, Naumann, Weinlig, Drobisch u. a. An dem Orte, wo der Verfasser lebt, werden dergleichen Kirchenmusiken besonders an Festtagen aufgeführt und das Agnus Dei unter der Communion an den drei hohen Festen gehört mit zu den kirchlichen Musiken, die mit vieler Theilnahme gehört werden. Als nach der Reformation der Kirchengesang wieder auf das Volk überging, benutzte man Joh. 1, 29 auch als Text zu Kirchenliedern. Es gehört hierher mit seiner schönen Melodie der bekannte Gesang: Christe, du Lamm Gottes. In manchen protestantischen Kirchenordnungen ist er eigens für die Fastenzeit vorgeschrieben. Auch beziehen sich darauf noch andere Kirchengesänge, wie z. B. „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" u. m. — Es heißt aber auch

III) **Agnus Dei ein Medaillon ähnlicher, länglich runder Wachsabdruck mit dem Bilde eines Lammes, welches das Kreuz trägt.** In den ersten Zeiten der Kirche gab man denen, die sich taufen ließen, eine kleine wächserne Figur, die ein kreuztragendes Lamm darstellte und zur Erinnerung an den gekreuzigten Christus als Amulet am Halse getragen wurde. Auch noch jetzt hat man dergl. vom Papste im ersten Jahre seiner Würde und in der Folge von 7 zu 7 Jahren am Sonnabende vor dem Sonn-

tage Quasimodogeniti geweihte Gotteslämmchen von Wachs, Balsam und Chrisma gemacht, und wie auf Münzen abgedruckt. Sehr feierlich ist die Weihe dieser Gotteslämmer. Am Osterdinstage weihet der Papst nach verrichtetem Hochamte im weißen Ornate von Leinwand, Seide und Silber, und mit einer von Silber und Perlen strahlenden Bischofsmütze auf dem Haupte ein großes silbernes Becken voll Wasser, indem er unter andern Gebeten auch eins spricht, welches sonst Niemand sprechen darf. — Nachdem er nun über dieses Weihwasser kreuzweise unter besonders dazu vorgeschriebenen Gebeten etwas heiliges Oel gegossen hat, reicht man ihm 12 mit Gotteslämmern angefüllte goldene Becken, die er ebenfalls unter verschiedenen Gebeten einsegnet. Hierauf setzt sich der Papst auf einen Armstuhl nieder und taucht die ihm von seinem Kammerdiener gereichten Gotteslämmer in das geweihte Wasser, welche gewisse Cardinäle, mit feinen Chorhemden angethan, mit ihren vorgebundenen Tüchern trocknen und von aufwartenden Prälaten nach einander auf große, mit feinen Tüchern bedeckte Tafeln legen lassen. Dann steht der Papst wieder auf und entfernt sich nach gesprochenem Gebete; die Gotteslämmer aber werden in Becken gelegt und verwahrt. Die geistliche Wirksamkeit oder vielmehr die Wunderkräfte, die ihm der Aberglaube zuschreibt, sind zu entnehmen aus den Gebeten, deren sich die Kirche bei der Weihe bedient, und bestehen darin, daß es denjenigen, der es bei sich führt, vor allen Angriffen seiner geistlichen und weltlichen Feinde, vor Feuer- und Wassersnoth, vor Sturm, Ungewitter, Donner und Blitz und vor einem plötzlichen, unvorhergesehenen Tod bewahre. Es jagt die Teufel in die Flucht, hilft Frauen in Kindesnöthen, nimmt die Makel vergangener Sünden hinweg und giebt uns neue Gnade für die Zukunft, auf daß wir vor allen Widerwärtigkeiten und Gefahren behütet werden im Leben und im Tode, durch das Kreuz und die Verdienste des Lammes, das uns in seinem Blute erlöst und gewaschen hat. Diese Gotteslämmer dürfen, ohne in die Strafe des Bannes zu verfallen, von denjenigen, die damit begnadigt worden sind, weder verkauft noch mit Farben bemalt werden. Der Gebrauch des Agnus Dei ist so alt, daß nun über 960 Jahre verflossen sind, seit Papst Leo II. dieses Namens, eins dem Kaiser Carl dem Großen schenkte, der es als eine vom Himmel g ab t Gabe seiner Heiligkeit annahm und es mit besonderer Frömmigkeit und Andacht verehrte. — Eine beinahe ans Lächerliche grenzende Schilderung dieser Ceremonie findet man in Grundmayr's liturgisch. Lexicon der römisch-katholischen Kirchengebräuche. Müllers noch neuere ähnliche Schrift (Lexicon des Kirchenrechts und der katholischen Liturgie (hat diesen Artikel gar nicht. — Endlich verdient das Agnus Dei auch noch berücksichtigt zu werden

IV) als Emblem und Sinnbild in der Reihe christlicher Bildwerke. — Wir haben bereits in dem Artikel Abendmahlsgefäße gezeigt, daß schon im zweiten christlichen Jahrhundert Kelchverzierungen mit dem Lamme vorkommen, und wir haben dort bereits die Stellen aus Tertullian angeführt, die das hohe Alter dieser Symbolisirung darthun. Es darf dieß auch nicht befremden, da die Veranlassung dazu so nahe in den Stellen Joh. 1, 29. 36. Act. 8, 32.; 1 Petr. 1, 19. 1 Cor. 5, 7. enthalten ist. Die Schuldlosigkeit, die

(S. 682) muß das Agnus Dei noch als bloser Ausruf in der lateinischen Kirche im Gebrauche gewesen seyn, da er zuerst die Worte Miserere nobis! hinzusetzt und also in ein Gebet verwandelt hat. Diese Worte wurden drei Mal wiederholt. Schon vor Sergius war das Agnus Dei in römischen Kirchen vom Chore gesungen worden; denn in dem Sacramentar. Gregor I. ist es enthalten. In Meßbüchern, deren Alter über das Jahr 1000 hinausgeht, steht drei Mal miserere vobis, spätere aber haben statt des dritten miserere vobis die Worte: dona nobis pacem, was in der Folge alle Kirchen, die nach römischem Ritus celebriren, angenommen haben. Bei Gelegenheit einer kirchlichen Spaltung sollen, wie Innocens III. (de myster. missae c. 6) erzählt, dona nobis pacem — hinzugekommen seyn. Robertus (Montensis Supplem. chronici Sigiberti ad an. 1182) erzählt dagegen, die heilige Jungfrau sei einstmals einem Holzhacker erschienen, und habe ihm ein Siegel, worauf ihr und ihres Sohnes Bildniß, mit der Umschrift: Agnus Dei, qui tollit peccata mundi, da nobis pacem, befindlich, gegeben, und zum Bischofe zu bringen befohlen, damit alle, welche den Frieden der Kirche wollten, dergleichen Siegel sich machen und als Zeichen des Friedens tragen sollten. Cardinal Bona erkennt diese Sage als Sage an, denn er bemerkt (l. II. c. 16. p. 682), daß er nicht habe ausfindig machen können, von welchem Papste die angegebene Veränderung des Agnus Dei sei verordnet worden. Uebrigens kommt der Theil der Liturgie, welcher Agnus Dei heißt, bei der Stelle in der Messe vor, wo der Priester Brod und Wein im Kelche vermischt. Mit dem Namen

II) **Agnus Dei bezeichnet man aber auch den theilweisen Text jener kirchlichen Musikstücke, die unter dem Namen Missen bekannt sind.** — Sie gehören mit zu den ausgezeichnetsten Leistungen der Tonkunst und die neuere Zeit besonders hat mehrere berühmte Namen aufzuweisen, die sich durch dergleichen Missen auszeichneten, wie Haydn, Mozart, Naumann, Weinlig, Drobisch u. a. An dem Orte, wo der Verfasser lebt, werden dergleichen Kirchenmusiken besonders an Festtagen aufgeführt und das Agnus Dei unter der Communion an den drei hohen Festen gehört mit zu den kirchlichen Musiken, die mit vieler Theilnahme gehört werden. Als nach der Reformation der Kirchengesang wieder auf das Volk überging, benutzte man Joh. 1, 29 auch als Text zu Kirchenliedern. Es gehört hierher mit seiner schönen Melodie der bekannte Gesang: Christe, du Lamm Gottes. In manchen protestantischen Kirchenordnungen ist er eigens für die Fastenzeit vorgeschrieben. Auch beziehen sich darauf noch andere Kirchengesänge, wie z. B. „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" u. m. — Es heißt aber auch

III) **Agnus Dei ein Medaillon ähnlicher, länglich runder Wachsabdruck mit dem Bilde eines Lammes, welches das Kreuz trägt.** In den ersten Zeiten der Kirche gab man denen, die sich taufen ließen, eine kleine wächserne Figur, die ein kreuztragendes Lamm darstellte und zur Erinnerung an den gekreuzigten Christus als Amulet am Halse getragen wurde. Auch noch jetzt hat man dergl. vom Papste im ersten Jahre seiner Würde und in der Folge von 7 zu 7 Jahren am Sonnabende vor dem Sonn-

10.

Amulete.

I. Name, Begriff, Ursprung und weite Verbreitung dieses abergläubischen Gebrauches. II. Spuren davon auch im christlichen Cultus und laute Mißbilligung desselben von Seiten früherer Kirchenlehrer und ganzer Kirchenversammlungen. III. Verstärkte Rückkehr des Amuletenaberglaubens in der spätern christlichen Kirche

---

Literatur. Bingh. antiquit. Vol. VII. l. XVI. c. 5. — Schmieder in der allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber 3r Thl. in den Artikeln Amulete und Amuletmünzen. Winers bibl. Reallexicon in den Artikeln Amulet und Phylakterien. — Von Hammer, Fundgruben des Orients, 4r B. 2s Hft. S. 155 ff. Ueber die kabbalist. Amulete der spätern Juden s. Lakemacher Observatt. philol. II. 14. seqq.

I) **Amulete. Begriff, Ursprung und weite Verbreitung dieses abergläubischen Gebrauches.** — Den Namen Amulet leitet Herr von Hammer von dem arabischen Hamalet, Anhängsel her, woraus das Wort Amulet entstanden und in alle europäische Sprachen übergegangen seyn soll. Man versteht darunter allerlei Anhängsel um den Hals oder andere Theile des Körpers, wodurch man sich gegen Bezauberungen und Krankheiten zu schützen sucht. Diese Amulete bestanden theils aus Zetteln mit heiligen Sprüchen beschrieben, theils aus Steinen, Metallstücken, Gemmen und andern Gestaltungen, auf welchen sich gewisse Buchstaben, Bilder und Charaktere befanden. Der Verfasser möchte diese Amulete nicht aus willkührlichen Gebräuchen einzelner Völker ableiten, sondern aus gewissen Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur. Aus der Macht nämlich der Rede überhaupt und darum aus der Kraft besonderer Formeln, so wie aus dem Glauben, daß der Menschen Schicksale von dem Einflusse höherer, übersinnlicher Ursachen abhängig sind, die sich mit der Sinnenwelt, um wohl oder wehe zu thun, in Verbindung setzen. — Daher finden wir bei den meisten Völkern, die uns im Alterthume bekannt geworden sind, den Aberglauben der Amulete. Indien, wie Aegypten, Griechenland und Rom, das frühere Judenthum, wie die spätere Kabbala, Mohamedaner und heidnische Neger, selbst der christliche Cultus in und außerhalb Europa ist nicht frei von dieser abergläubischen Sitte der Amulete. Nahe verwandt

sind mit ihnen die sogenannten Talismane, die sich von jenen so unterscheiden, daß man darunter geheimnißvolle Anhängsel versteht, die nicht sowohl gewisse Uebel abwenden, als besondere Güter zuführen sollen. Bei Plinius kömmt das Wort amuletum häufig vor, z. B. Hist. nat. XXX. 15. (al. 47.) — XXXVII. 3. (al. 12.) und öfter. In der letztern Stelle heißt es unter andern: Succinum infantibus adalligari amuleti ratione prodest. — Bei den griechischen Profanscribenten ist dafür das allgemeine Wort Φυλακτήριον üblich, vergl. Plutarch. de Iside et Osirid. p. 377. Selbst im N. T. Matth. 23, 5 kömmt dieses Wort vor, wo es Luther durch Denkzettel übersetzt, weil darunter dem Hieronymus zufolge Denkzettel verstanden wurden, mit den Geboten Mosis beschrieben, welche sich die Juden anhängten, um die göttlichen Gebote immer vor Augen zu haben. Moses scheint sie verordnet zu haben, um dadurch den Aberglauben zu verdrängen, der mit den Amuleten getrieben wurde, und den die Juden mit aus Aegypten gebracht hatten. Darum tadelt auch Jesus diese Sitte Mtth. 23, 5 nicht an und für sich, sondern nur das heuchlerische Benehmen der Pharisäer, die diese Phylakterien von außerordentlicher Breite trugen, um sich dadurch vor Andern auszuzeichnen. Auch die Quasten (Luther übersetzt sie: „Läpplein"), die jeder Hebräer an den vier Ecken seines Oberkleides befestigt tragen sollte, war eine Art von Amulet. 4 B. Mos. 15, 38. Michaelis mosaisches Recht 4r Thl. §. 222. p. 265. Beiläufig bemerken wir, daß aus der Sitte der Pharisäer, breitere Pergamentstreifen mit Verordnungen Mosis beschrieben (hebr. תְּפִלִּין), der Gebrauch der Päffchen oder Ueberschläge abgeleitet wird, wie dieselben noch jetzt protestantische Geistliche zu tragen pflegen. Wie fest auch Justin der Märtyrer in seinem Dial. c. Iudaeo Tryphone. p. 205 behauptet, daß die Juden solche Phylakterien nur als Erinnerungsmittel der göttlichen Gebote gebraucht hätten, so läßt sich doch der Aberglaube, den sie damit trieben, indem sie dieselben auch als Amulete betrachteten, keineswegs ableugnen. Sie waren wohl zu keiner Zeit ganz frei davon und in spätern Zeitaltern tritt dieser Aberglaube besonders deutlich hervor. Es dürfte nicht schwer seyn die Beweise dafür zahlreich beizubringen. Uns beschäftigen mehr die

II) Spuren der Amuletensitte auch im christlichen Cultus und laute Mißbilligung derselben von Seiten früherer christlicher Kirchenlehrer und ganzer Kirchenversammlungen. Bingh. Antiquit. Vol. VII. l. 16. c. 5. handelt in zwei besondern §§. 5—6 de amuletis, carminib. et characterib. magicis. Er weist nach, wie die bereits erwähnten jüdischen Phylakterien (S. den Artikel in Winers biblischem Reallexikon und Ersch und Gruber p. 429) als solche Amulete gebraucht worden sind, und wie sie aus dem Juden- und Heidenthume zu den Christen übergehen konnten. Der Mißbrauch, den man damit trieb, muß in den frühern Zeiten groß gewesen seyn; denn das Conc. Laod. (a. 361.) can. 36. verordnete, daß ein Kleriker, der sich dieses Aberglaubens schuldig machen würde, sogleich aus der Kirche gestoßen werden sollte. Wie Chrysostomus, Epiphanias, Irenäus und andere ausgezeichnete Kirchenlehrer gegen diese Gattung von Aberglauben eiferten, dazu findet man die Belege bei Bingh. l. l. Besonders soll von einer ketzeri-

schen Secte, die Basilidianer genannt, eine eigenthümliche Art von Amuleten eingeführt worden seyn, auf welchen die Worte Abraxas oder Abracadabra zu lesen waren. Diese Worte auf Gemmen befindlich und in Ringe eingegraben, haben die Alterthumsforscher sehr beschäftigt, und will man eine Monographie von Bellermann im Auszuge darüber nachlesen, so giebt dazu Gelegenheit die Encyklopädie von Ersch und Gruber in dem Artikel Abraxas. Besonders wurde mit der Stelle Joh. 1, 1—14 ein hierher gehöriger Mißbrauch getrieben. Die alte Kirche nämlich hielt diese Stelle sehr in Ehren und Augustin de civitate Dei Lib. 10. c. 29 erzählt, daß ein gewisser Platoniker der Meinung gewesen wäre, man müsse den Anfang des Evangeliums Johannes mit goldenen Buchstaben geschrieben an den am meisten in die Augen fallenden Stellen aufhängen. Darum führte man auch die angedeutete Johanneische Stelle in Amuleten, auf Pergament geschrieben, als Verwahrungsmittel gegen Krankheiten bei sich (cfr. Maldonati commentar. in 4 evangelist. Mogunt. 1624. fol. ad initium ev. Ioh.) — Das große, selbst abergläubische Ansehen, in welchem diese Stelle in der frühern Kirche stand, soll nach der Vermuthung des Cardinal Bona auch der Grund gewesen seyn, warum man diese Stelle täglich in der Messe zu lesen verordnet habe. Bei dieser und ähnlicher Anwendung der Stelle Joh. 1, 1—14 sagt Augusti in seinen Denkwürdigkeiten B. 8. p. 423.: „daß es eine vortreffliche Idee sei, und er nicht wisse, was eigentlich protestantischer Seits dagegen zu erinnern seyn dürfte." Was würde aber dem Volke für ein Nutzen daraus erwachsen, wenn es eine der schwersten und zum Volksunterrichte, bei aller Vortrefflichkeit, nicht so geeignete Stelle zum öfteren verlesen hörte. Läßt sich die Logosidee nicht am genügendsten aus der alexandrinischen Philosophie ableiten und kann wohl eine dahin zielende Kenntniß von gewöhnlichen christlichen Laien erwartet werden? — Es gereicht den frühern Kirchenvätern und Concilien nicht zu geringer Ehre, daß sie dem Amuletenaberglauben so eifrig entgegentraten; aber was würden die frühern Väter und Concilien dazu gesagt haben, wenn sie die Sitten der spätern Zeit hätten ahnen können! Darum müssen wir noch Einiges erinnern von der verstärkten

III) Rückkehr des Amuletenaberglaubens in der spätern christlichen Kirche. — Mag auch der Gebrauch der Amulete sich nie ganz unter den Christen verloren haben, so wurde er doch unleugbar stärker genährt durch gewisse besondere Erscheinungen der spätern christlichen Zeit, wohin wir besonders die Märtyrer-, Heiligen- und Reliquienverehrung, den Bilderdienst und die Zeiten der Kreuzzüge rechnen. Wir könnten ein ganzes Buch schreiben, wenn wir hier ins Einzelne eingehen wollten. Nur so viel sei im allgemeinen bemerkt, daß in Zeiten der mehr ausgebildeten Hierarchie diese Amulete durch kirchliche Dogmen und kirchliches Ritual gleichsam sanctionirt wurden. Als Beweis kann schon das gelten, was wir im Artikel Agnus Dei erwähnt haben, und bei Fortsetzung dieses Handbuchs wird mehr als einmal die Gelegenheit wiederkehren, dieß zu bethätigen. Uebrigens stehen hier die griechische und die römisch-katholische Kirche auf einer Linie; denn beide überbieten sich gleichsam, was den Amuletenmißbrauch anbelangt. Wir wollen, um nur ein Beispiel anzufüh-

sind mit ihnen die sogenannten Talismane, die sich von jenen so unterscheiden, daß man darunter geheimnißvolle Anhängsel versteht, die nicht sowohl gewisse Uebel abwenden, als besondere Güter zuführen sollen. Bei Plinius kömmt das Wort amuletum häufig vor, z. B. Hist. nat. XXX. 15. (al. 47.) — XXXVII. 3. (al. 12.) und öfter. In der letztern Stelle heißt es unter andern: Succinum infantibus adalligari amuleti ratione prodest. — Bei den griechischen Profanscribenten ist dafür das allgemeine Wort Φυλακτήριον üblich, vergl. Plutarch. de Iside et Osirid. p. 377. Selbst im N. T. Matth. 23, 5 kömmt dieses Wort vor, wo es Luther durch Denkzettel übersetzt, weil darunter dem Hieronymus zufolge Denkzettel verstanden wurden, mit den Geboten Mosis beschrieben, welche sich die Juden anhängten, um die göttlichen Gebote immer vor Augen zu haben. Moses scheint sie verordnet zu haben, um dadurch den Aberglauben zu verdrängen, der mit den Amuleten getrieben wurde, und den die Juden mit aus Aegypten gebracht hatten. Darum tadelt auch Jesus diese Sitte Mtth. 23, 5 nicht an und für sich, sondern nur das heuchlerische Benehmen der Pharisäer, die diese Phylakterien von außerordentlicher Breite trugen, um sich dadurch vor Andern auszuzeichnen. Auch die Quasten (Luther übersetzt sie: „Läpplein"), die jeder Hebräer an den vier Ecken seines Oberkleides befestigt tragen sollte, war eine Art von Amulet. 4 B. Mos. 15, 38. Michaelis mosaisches Recht 4r Thl. §. 222. p. 265. Beiläufig bemerken wir, daß aus der Sitte der Pharisäer, breitere Pergamentstreifen mit Verordnungen Mosis beschrieben (hebr. תְּפִלִּין), der Gebrauch der Päffchen oder Ueberschlägel abgeleitet wird, wie dieselben noch jetzt protestantische Geistliche zu tragen pflegen. Wie fest auch Justin der Märtyrer in seinem Dial. c. Iudaeo Tryphone. p. 205 behauptet, daß die Juden solche Phylakterien nur als Erinnerungsmittel der göttlichen Gebote gebraucht hätten, so läßt sich doch der Aberglaube, den sie damit trieben, indem sie dieselben auch als Amulete betrachteten, keineswegs ableugnen. Sie waren wohl zu keiner Zeit ganz frei davon und in spätern Zeitaltern tritt dieser Aberglaube besonders deutlich hervor. Es dürfte nicht schwer seyn die Beweise dafür zahlreich beizubringen. Uns beschäftigen mehr die

II) **Spuren der Amuletensitte auch im christlichen Cultus und laute Mißbilligung derselben von Seiten früherer christlicher Kirchenlehrer und ganzer Kirchenversammlungen.** Bingh. Antiquit. Vol. VII. l. 16. c. 5. handelt in zwei besondern §§. 5—6 de amuletis, carminib. et characterib. magicis. Er weist nach, wie die bereits erwähnten jüdischen Phylakterien (S. den Artikel in Winers biblischem Reallexicon und Ersch und Gruber p. 429) als solche Amulete gebraucht worden sind, und wie sie aus dem Juden- und Heidenthume zu den Christen übergehen konnten. Der Mißbrauch, den man damit trieb, muß in den frühern Zeiten groß gewesen seyn; denn das Conc. Laod. (a. 361.) can. 36. verordnete, daß ein Klerikker, der sich dieses Aberglaubens schuldig machen würde, sogleich aus der Kirche gestoßen werden sollte. Wie Chrysostomus, Epiphanias, Irenäus und andere ausgezeichnete Kirchenlehrer gegen diese Gattung von Aberglauben eiferten, dazu findet man die Belege bei Bingh. l. l. Besonders soll von einer ketzeri-

11.

Andreastag.

I. Nachrichten von den Lebensumständen des Apostels Andreas. II. Eigenthümliche Auszeichnungen desselben und besondere auf sein Leben sich beziehende Merkwürdigkeiten.

Monographien. Andr. du Saussay: Gloria S. Andreae, Libr. XII. Paris 1656. Fol. — Godofred. Hanke: dissert. de Andrea Apostolo. Lips. 1698. — Io. Flor. Hammerschmidt: Cruciger Apostolicus. Prag 1699. — **Allgemeinere Werke.** Hospinian. de origine et progressu festor. christian. p. 152 hat einiges Wenige von diesem Apostel, hingegen Hildebrand, Bingham und Baumgarten in den oft angeführten Schriften erwähnen des Andreas gar nicht, eben so wenig Schöne in seiner neuesten Schrift über die christlichen Alterthümer. Augusti aber in seinen Denkwürdigkeiten III. Thl. p. 212 ff. verbreitet sich ausführlicher über diesen Apostel.

I) **Lebensumstände des Andreas nach dem N. T. und nach der Tradition.** Andreas, einer der zwölf Apostel, Bruder des Simon Petrus, Sohn des Jona, eines Fischers zu Bethsaida am See Genesareth. Von ihm, wie von seinem Landsmanne Philippus, ist bloß der griechische Name übrig, außer welchem er wahrscheinlich noch einen jüdischen hatte. Die Alten alle, außer Epiphanius haeres. l. 1. §. 17., halten ihn für den jüngern, Petrus aber für den ältern Bruder. Beide waren vor Jesu Auftritt Schüler Johannis des Täufers. Andreas nebst Johannes, dem Sohne Zebedäi, lernte Jesum, von dem Täufer aufmerksam gemacht, zuerst kennen (daher er bei griechischen Kirchenschriftstellern πρωτόκλητος, der Erstberufene, heißt), und führte nachher auch seinen Bruder Petrus zu ihm. Joh. 1, 35—43. Nach Mt. 4, 18. ff. Marc. 1, 16. ff. hat Jesus den Andreas nebst Petrus und den Söhnen Zebedäi vom Fischergeschäfte weg zur Nachfolge berufen. Beide Nachrichten pflegt man so zu vereinigen, daß man annimmt, diese Männer hätten Jesum wieder verlassen, um ihrem Handwerke nachzugehen, und seien späterhin erst förmlich zum Apostelamte berufen worden. Außer den Verzeichnissen der Apostel kömmt Andreas nur selten vor. Joh. 6, 8. Marc. 13, 3. Joh. 12, 22. Besonders aber meldet die Apostelgeschichte nichts von seiner apostolischen Thätigkeit, und wir müssen uns hierüber an kirchlichen Sagen genügen lassen.

Die älteste und einfachste theilt ihm Scythien als Wirkungskreis zu. Euseb. hist. eccl. III. 5. Nach einem spätern Zusatze (s. Niceph. h. e. II. 39) soll er zuerst durch Cappadocien, Galatien und Bithynien gezogen seyn und daselbst das Evangelium verkündigt haben; noch wird ihm die Stiftung der Kirche zu Byzanz zugeschrieben, wohin er auf seiner Rückreise von Scythien gekommen seyn soll. (Noch ausführlichere Nachrichten über die scythische Reise des Apostels, welche Cave Antiquitt. Apost. Oder Leben, Thaten und Märtyrertod der heiligen Apostel. Aus dem Engl. Leipzig 1696. 4. S. 482 aus griechischen Menäis oder Heiligenkalendern anführt, übergehen wir, so wie auch, was hierüber und über die andern Reisen des Apostels in der apokryphischen ihm zugeschriebenen Apostelgeschichte bei Fabricius Cod. apocr. IV. T. P. II. vorkömmt.) Von da reiste er nach Thracien, Macedonien und Thessalien. Nach Gregor von Nazianz orat. 25. p. 438 hat Andreas auch in Epirus gepredigt. In Paträ, einer Stadt in Achaia, starb er den Tod des Märtyrers, wovon die ausführliche Erzählung, angeblich nach dem Berichte der achäischen Presbyter und Diaconen, welche dabei zugegen gewesen, in Sursi probat. Sanctor. histor. ad diem 30 Nov. und daraus bei Cave am angeführten Orte S. 485 zu lesen ist. Aegeas, Proconsul von Achaia, ließ ihn ans Kreuz schlagen, angeblich deshalb, weil er seine Gemahlin Maxilla und seinen Bruder Stratocles zum Christenthume bekehrt habe. Constantin der Große ließ den Leichnam des Märtyrers nach Constantinopel bringen und in der zu Ehren der Apostel erbauten Kirche beisetzen. Späterhin sollen die Lateiner den wunderthätigen Körper des Andreas von Constantinopel abgeführt und nach Amalfi im Königreiche Neapel gebracht haben. S. Saussay's o. a. Schrift l. III. c. 5. p. 446. Eine Art Kritik dieser traditionellen Nachrichten findet man in Stark's Geschichte der christlichen Kirche des 1. Jahrhunderts 2r Thl. p. 52—58.

II) Eigenthümliche Auszeichnung dieses Apostels und besonders auf sein Leben sich beziehende Merkwürdigkeiten. — Wie mehrern andern Aposteln, widmete man auch dem Andreas schon im 4. Jahrhundert am 30. Novbr. einen besondern Gedächtnißtag. Die Wahl des Tages erklärt man auf eine doppelte Art. Am 30. Novbr. 359 soll nämlich die oben erwähnte, von Constantin angeordnete Translation der irdischen Ueberreste nach Constantinopel erfolgt seyn. Euseb. Chron. II. p. 185. — Hieronym. in vita Evangel. Luc. — Andere nehmen an, daß dieser Tag sein Todestag (dies natalis) gewesen sei. Für die besondere Auszeichnung unsers Apostels spricht schon der Umstand, daß seine Gedächtnißfeier ohne Unterbrechung vom 4. Jahrhundert ist beibehalten worden. Nach dem Ordo Gelasianus kömmt diesem Tage sogar eine Octave zu. S. Martène de antiqua eccles. discipl. c. 30. n. 6. Ueberhaupt gehört dieser Apostel unter die Lieblingsheiligen der alten Kirche, dessen Andenken durch mehrere Institute fortgepflanzt und bis auf den heutigen Tag erhalten worden ist. Dahin gehört

1) der Umstand, daß ganze Reiche, Städte, mehrere Handwerker und Innungen und Brüderschaften ihn zum Schutzheiligen erwählten. In frühern Zeiten geschah dieß von den Schottländern. Die griechische Kirche in Rußland leitet ihren Ursprung von diesem Apostel ab. Sie

nimmt an, daß Andreas von Scythien aus das Evangelium nach dem heutigen Rußland gebracht habe. Allein ein altes Zeugniß dafür giebt es nicht. Was Nicephorus l. 2. c. 39 von den Reisen, Schicksalen und Verrichtungen dieses Apostels erzählt und was davon in den Menologien vorkömmt, möchte nach Pearson und Cave nicht immer die Probe einer genauen Kritik aushalten. — Vorzüglich wählten ihn die Fischer und Fischhändler zu ihrem Schutzheiligen. Merkwürdig ist auch der Umstand, daß unser Apostel früh schon in einer nähern Verbindung mit der Maria vorkommt, welches Hanke und du Saussay in den oben angeführten Schriften, ersterer §. 9., letzterer l. V. c. 5. p. 516. nachweisen. Aus dieser Zusammenstellung läßt sich auch die Ansicht von Andreas als Eheprocurator erklären. Das Gebet der Jungfrauen: Ach Andreas, heiliger Schutzpatron u. s. w., welches zunächst in der Vigilie des Andreastages, aber auch zu anderer Zeit hergesagt und gesungen wird, ist, wie der damit in Verbindung stehende Aberglaube des Bleigießens, sehr alt. S. Tenzels monatliche Unterredungen fürs Jahr 1690. S. 849. Hanke l. l. §. 17., wo diese Lieder mitgetheilt sind. — Wie sehr der Apostel Andreas in späterer Zeit ausgezeichnet wurde, beweiset auch

2) die Mehrzahl der Ritterorden, die nach seinem Namen genannt wurden. Schon 819 soll Achajas, der schottische König, dem Schutzpatrone seines Landes zu Ehren einen Ritterorden gestiftet haben. Dieser führt auch den Namen Distelorden (Ordo Cardui). Von Jacob IV. wurde er 1703 bestätigt und abermals von der Königin Anna erneuert. — Zum Theil gehört auch hierher der von Philipp von Burgund im Jahre 1430 gestiftete Orden des goldenen Vließes (Ordo equitum aurei velleris, Ordre de la toison d'or); denn dieser ist der heiligen Jungfrau und dem heiligen Andreas gewidmet und der Gedächtnißtag desselben wird jährlich durch ein Generalcapitel mit vielem Pompe gefeiert. — In neuerer Zeit stiftete auch Peter der Große in Rußland dem Andreas zu Ehren einen Ritterorden, der noch jetzt unter dem Namen des Andreasordens oder des blauen Bandes üblich ist. Das Ordenszeichen ist ein Andreaskreuz, auf dessen einer Seite das Bildniß des Apostels als Schutzpatrons von Rußland, auf der andern aber die Worte stehen: Petrus Alexewitz Possessor et Autocrator Russiae. Uebrigens heißt dieser Orden auch der St. Annenorden, weil die russische Kaiserin Anna ihn darin verbessert hat, daß die Ritter auf der linken Brust einen achtspitzigen, mit Strahlen gestickten Stern tragen, worin dieser Kaiserin verschlungener Name angebracht ist.

3) Bedeutender, als bei den übrigen Aposteln und Heiligen, ist auch die Zahl der Kirchen, die dem Andreas zu Ehren erbauet wurden. Besonders aber ist der Reliquienschatz sehr reichhaltig. Die frühere und spätere Tradition, wie wir bereits oben gesehen haben, läßt die körperlichen Ueberreste von Patrá nach Constantinopel und von da nach Amalfi in Neapel versetzt werden, und Saussay l. l. c. 5. p. 446. erzählt viel von den wunderthätigen Eigenschaften dieses apostolischen Leichnams. In Frankreich, Belgien und Deutschland sind darum mehrere Kirchen und Gemeinden, welche im Besitze eines Armes, Fingers, Kleides, Lappens u. s. w. dieses Apostels zu seyn sich rühmen.

4) Auch die Homileten haben zur Verherrlichung des Andreas nicht wenig beigetragen. Man findet auf ihn die ausgezeichnetsten Lobeserhebungen. Unter vielen andern mag das sehr pathetische Elogium zur Probe dienen, welches den Presbyter Hesychius von Jerusalem zum Verfasser hat. Es steht in Photii bibliotheca p. 118. Wie folgende ausgehobene Stelle kann zum Beweise dienen, wie ausschweifend der Redner in seinen Lobeserhebungen auf Andreas ist: *Σαλπιγξήμας ἱερατικὴ πανήγυριν ἤθροισεν Ἀνδρείας, ὁ τοῦ χοροῦ τῶν Ἀποστόλων πρωτότοκος, ὁ πρωτοπαγὴς τῆς ἐκκλησίας στύλος, ὁ πρὸ Πέτρου πέτρος, ὁ θεμελίου θεμέλιος, ὁ τῆς ἀρχῆς ἀπαρχή, ὁ πρὶν κληθῆναι καλῶν, ὁ πρὶν προςαχθῆναι προσάγων.* Eine dem römischen Bischofe Damasus beigelegte Hymne schildert den Apostel mit folgender Strophe:

> **Decus sacrati nominis**
> **Hoc te decorum praedicat,**
> **Andrea Christi Apostole**
> **Signaris isto nomine**
> **Vitamque nomine exprimens:**
> **Crucis beatae gloria.**
> **Hoc ipso jam vocabulo**
> **Decorus idem mystice!**

Hierbei ist zu bemerken, daß dieses **decorus** eine nicht ungewöhnliche Deutung war, welche man dem Namen Andreas gab. Andere leiten ihn ab *ἀπὸ τῆς ἀνδρείας*, **viridis** ab; Andere aus dem Hebräischen נדר **vovit.**

5) In einer besondern Verehrung stand seit den ältesten Zeiten her, und nicht blos in Beziehung auf die Ritterorden, das Andreaskreuz. Die Vorstellung davon bezieht sich auf die Erzählung von der Art seines Todes, welche von angeblichen Augenzeugen erstattet seyn soll. S. **Presbyteror. et Diaconor. Ajachae de Martyreo S. Andreae epistola. Edit. Woog.** Das Kreuz, woran Andreas auf Befehl des achäischen Proconsuls Hegeas geschlagen wurde, bestand aus zwei überzwerch gefügten Balken, welche die Form einer römischen Zehn (X) bildeten. Daher ist der Ausdruck **Crux decussata** entstanden, welches nicht von **decutio**, sondern von **decussis** (von **decem**), dessen sich auch Plinius bedient, herstammt. Dieses Zeichen nun galt in der alten Kirche allgemein für das griechische *Χ* und für die Abbreviatur von *Χριστός*. Es kommt bei den alten Schriftstellern auch unter dem Namen *χιασμὸς* (von *χιάζειν* mit *Χ* versehen, kreuzweis stellen ꝛc.) vor. Ueber die Form, Materie und Beschaffenheit dieses in der christlichen Kunstgeschichte nicht unwichtigen Andreaskreuzes sind die mannigfaltigsten Untersuchungen angestellt worden, worüber die gelehrten Schriften von **Justus Lipsius** und **Iud. Gretserus de cruce**, ferner **Chifflet Vescontion. P. I. c. 48. Molanus de imaginib. l. III. c. 31.** u. a. zu vergleichen sind.

6) Eine authentische Schrift von Andreas giebt es nicht, aber desto mehr apokryphische. Schon Augustinus und nach ihm das **decretum Gelasianum** erwähnen eines Evangeliums, welches sie aber für untergeschoben erklären. Auch die **Acta Andreae, Thomae et Iohannis**, von welchen Eusebius, Epiphan, und Augustin reden, wurden von diesen Schriftstellern für Werke des Betrugs gehalten. Man glaubt, daß diese Schriften zuerst bei den Enkratiten Ansehen erhalten, und daß ein gewisser Leucius Urheber derselben gewesen sei. S. **Beausobre histoire du Manich. Tom. I. p. 399 ff.** Kort's Kirchen-

geschichte des 1. Jahrhunderts II. p. 57—58. — Was die heutige Feier dieses Apostelstages betrifft, so läßt sich auf sie das anwenden, was in dem Artikel Apostelfeste Nr. 4. angeführt worden ist. Doch scheint dieser Tag in der römischen Kirche noch hin und wieder und auch in manchen Gegenden im katholischen Deutschland besonders gefeiert zu werden; denn nach Franz Grundmayr in seinem liturgischen Lexicon der römisch-katholischen Kirchengebräuche. Augsburg bei Peter Pl. Bolling. 1822 sagt ausdrücklich unter dem Artikel Andreas: die katholische Kirche feiert allgemein das Fest des Andreas den 30. Novbr. mit einer Vigil. — Ob aber diese Gedächtnißfeier auf einen nahen Sonntag verlegt ist, ob auch die Laien sie besonders zu begehen verpflichtet sind, oder ob es nur in Klöstern gewöhnlich ist, darüber ist nichts weiter bemerkt. (Vergl. den Artikel Apostelfeste.)

4) Auch die Homileten haben zur Verherrlichung des Andreas nicht wenig beigetragen. Man findet auf ihn die ausgezeichnetsten Lobeserhebungen. Unter vielen andern mag das sehr pathetische Elogium zur Probe dienen, welches den Presbyter Hesychius von Jerusalem zum Verfasser hat. Es steht in Photii bibliotheca p. 118. Was folgende ausgehobene Stelle kann zum Beweise dienen, wie ausschweifend der Redner in seinen Lobeserhebungen auf Andreas ist: *Σάλπιγξ ἡμᾶς ἱερατικὴ πανήγυριν ἤθροισεν Ἀνδρείας, ὁ τοῦ χοροῦ τῶν Ἀποστόλων πρωτότοκος, ὁ πρωτοπαγὴς τῆς ἐκκλησίας στύλος, ὁ πρὸ Πέτρου πέτρος, ὁ θεμελίου θεμέλιος, ὁ τῆς ἀρχῆς ἀπαρχὴ, ὁ πρὶν κληθῆναι καλῶν, ὁ πρὶν προσαχθῆναι προσάγων.* Eine dem römischen Bischofe Damasus beigelegte Hymne schildert den Apostel mit folgender Strophe:

Decus sacrati nominis **Vitamque nomine exprimens:**
Hoc te decorum praedicat, **Crucis beatae gloria.**
Andrea Christi Apostole **Hoc ipso jam vocabulo**
Signaris isto nomine **Decorus idem mystice!**

Hierbei ist zu bemerken, daß dieses **decorus** eine nicht ungewöhnliche Deutung war, welche man dem Namen Andreas gab. Andere leiten ihn ab *ἀπὸ τῆς ἀνδρείας*, **viridis** ab; Andere aus dem Hebräischen נדר **vovit.**

5). In einer besondern Verehrung stand seit den ältesten Zeiten her, und nicht blos in Beziehung auf die Ritterorden, das Andreaskreuz. Die Vorstellung davon bezieht sich auf die Erzählung von der Art seines Todes, welche von angeblichen Augenzeugen erstattet seyn soll. S. **Presbyteror. et Diaconor. Ajachae de Martyreo S. Andreae epistola. Edit. Woog.** Das Kreuz, woran Andreas auf Befehl des achäischen Proconsuls Hegeas geschlagen wurde, bestand aus zwei überzwerch gefügten Balken, welche die Form einer römischen Zehn (X) bildeten. Daher ist der Ausdruck **Crux decussata** entstanden, welches nicht von **decutio**, sondern von **decussis** (von **decem**), dessen sich auch Plinius bedient, herstammt. Dieses Zeichen nun galt in der alten Kirche allgemein für das griechische *X* und für die Abbreviatur von *Χριστός*. Es kömmt bei den alten Schriftstellern auch unter dem Namen *χιασμὸς* (von *χιάζειν* mit *X* versehen, kreuzweis stellen rc.) vor. Ueber die Form, Materie und Beschaffenheit dieses in der christlichen Kunstgeschichte nicht unwichtigen Andreaskreuzes sind die mannigfaltigsten Untersuchungen angestellt worden, worüber die gelehrten Schriften von **Justus Lipsius** und **Iud. Gretserus de cruce**, ferner **Chifflet Vescontion. P. I. c. 48. Molanus de imaginib. l. III. c. 31.** u. a. zu vergleichen sind.

6) Eine authentische Schrift von Andreas giebt es nicht, aber desto mehr apokryphische. Schon Augustinus und nach ihm das **decretum Gelasianum** erwähnen eines Evangeliums, welches sie aber für untergeschoben erklären. Auch die **Acta Andreae, Thomae et Iohannis**, von welchen Eusebius, Epiphan. und Augustin. reden, wurden von diesen Schriftstellern für Werke des Betrugs gehalten. Man glaubt, daß diese Schriften zuerst bei den Enkratiten Ansehen erhalten, und daß ein gewisser Leucius Urheber derselben gewesen sei. S. **Beausobre histoire du Manich. Tom. I. p. 399 ff.** Kort's Kirchen-

hundert zu setzen sei, nicht für entscheidend. Was die Athanasische Homilie betreffe, so könne er darin keine offenbaren Beziehungen auf den Nestorianismus und auf den Monotheletismus finden; denn die dort gebrauchten Ausdrücke: θεοφόρος, σαρκοφόρος ἄνθρωπος könnten auch schon dem Athanasius geläufig gewesen seyn. (Dagegen sehe man jedoch, was Suicers Thesaurus bei diesen Worten erinnert.) Uebrigens sei hier auch ein Mittelweg möglich, nämlich die ganze Rede zwar für ächt zu halten, in einzelnen Stellen aber Interpolation von spätern Händen anzunehmen. Dem andern Umstande, daß das Conc. Laodicen. Märtyrer- und Heiligenfeste in der Quadragesima verbiete, weicht Augusti dadurch aus, daß er zeigt, jene Homilie behandle unser Fest nicht wie ein Marien-, sondern wie ein Herrnfest; denn so nenne es Athanasius ausdrücklich. Dafür spricht auch die Observanz in der Mailändischen und Armenischen Kirche. Jene feierte Mariä Verkündigung nach dem Ritual des heiligen Ambrosius am letzten Sonntage vor Weihnachten, den vierten Advent; diese am 5. Januar und zwar als heiliger Vorabend von Epiphanien (der alten Weihnachtsfeier. S. Schmidt de diebus festis p. 115 und Baumgartens Erläuterungen S. 293—94. Vom 5. Sec. an aber, wo durch die Nestorianischen Streitigkeiten die Maria-Verehrung eine höhere Sanction erhielt, wurde nicht nur dieß Fest auf die Maria bezogen, sondern es wurde auch Regel den 25. März für dasselbe festzusetzen, und zwar, weil man glaubte, daß der Pünktlichkeit in der Chronologie, womit man die Geburt Jesu auf den 25. Decbr. festgesetzt hatte, jede andere Rücksicht weichen müsse. Nur Spanien und die morgenländische Kirche theilten diese Ansicht eine Zeitlang nicht. In der Folgezeit aber ist dieß Fest in der ganzen Christenheit am 25. März gefeiert worden und zwar so strenge, daß es in der römischen Kirche sogar in den Tagen der Charwoche, jedoch mit Unterlassung der sonst gewöhnlichen priesterlichen Tagzeiten, von dem Volke mußte gefeiert werden. Bleibt man nun bei dem zuletzt Gesagten stehen, so ergiebt sich, daß unser Fest früher als Herrnfest gefeiert (ἑορτὴ δεσποτικὴ) im 5. Sec. allmählig die Natur eines besondern Marienfestes annahm und im 6. Sec. als solches allgemeiner üblich wurde.

II) Verschiedene Benennungen dieses Festes. Dahin gehören: 1) Tag des Grußes, ἡμέρα ἀσπασμοῦ, von den Worten des Evangeliums Luc. 1, 29. Daß die Heimsuchung nicht auch so genannt wurde, obgleich Luc. 1, 40. 41. dieß Wort zweimal gebraucht wird, rührt wohl daher, weil dort der Gruß des Engels, hier aber der Gruß der Maria gemeint ist. Auch war diese Benennung von dem nun mehrere Jahrhunderte ältern Feste schon präoccupirt. 2) Die Griechen brauchten gleichbedeutend damit χαριτισμός, wegen der Worte Luc. 1, 18. Es soll sowohl die Grußformel χαῖρε, als die ausgezeichnete Anrede: Holdselige (Glückselige) ausdrücken. 3) Die Benennung εὐαγγελισμός (ἡμέρα ἁγία τοῦ εὐαγγελισμοῦ) bezieht sich auf den Gegenstand. Die frohe Botschaft, daß der Tag des Heils nunmehr beginne. Die Homileten und Asceten finden darin zugleich eine Anspielung auf den ἄγγελος und dessen Ankündigung (ἀγγελία); und daher wird der englische und evangelische Gruß (Salutatio angelica et evangelica) als gleichbedeutend genommen. 4) Annunciatio Angeli

ad B. Mariam. Diese dem Inhalte des Festes entsprechende Benennung kömmt zuerst in Gregorii M. libr. Sacrament. opp. Tom. III. p. 31 vor. 5) Annunciatio Domini, welches noch passender ist, wird in Anastasii (Lib. Pontif. S. Serg. p. 313) gebraucht und zugleich bemerkt, daß der römische Bischof Sergius III. (seit 687) diesen Tag solenner gemacht habe, als er zuvor war, womit auch Platina übereinstimmt, nur daß er sogar den Sergius als den Urheber dieses Festes (und zwar bestimmt im Jahre 688) mit darstellt. 6) Aus diesen beiden Benennungen aber ist die unpassendere späterhin allgemein geworden (Annunciatio Mariae). 7) Tag der Menschwerdung (ἡμέρα ἐνσαρκώσεως, festum incarnationis, welches der Grund war, warum man sonst in Rom, Frankreich und England das Kirchenjahr mit diesem Tage anfing. 8) Festum conceptionis Christi, Empfängniß Christi. Dieser Name wird nicht selten mit dem viel spätern Festum conceptionis Mariae, welches auf Christus gar keine, sondern blos auf die Empfängniß der Maria von ihrer Mutter Beziehung hat, verwechselt.

III) Eigenthümliche Gebräuche an diesem Festtage. — Wie starke Vermuthungsgründe es auch geben mag, daß dieses Fest schon früh sehr feierlich und ausgezeichnet sei begangen worden; so sind die Nachrichten von der Art und Weise dieser Feier doch sehr sparsam. Nach seinem Vorgänger Chrysostomus nennt der heilige Bernhard unser Fest radix omnium festorum, und außer dieser allgemeinen Aeußerung läßt sich über die besondere und eigenthümliche Feierlichkeit dieses Tages nur etwa Folgendes sagen.

1) Es sind noch mehrere besondere Homilien auf diesen Tag vorhanden, ein Beweis, daß man ihm eine große Wichtigkeit muß zugeschrieben haben.

2) Man dichtete eigenthümliche Hymnen auf das Verkündigungsfest Mariä, die man bei Johannes Damascenus findet, welcher auch für den Verfasser derselben gehalten wird. Auch unter den Hymnen und Oden des Cosmus Hierosolymitanus (eines Zeitgenossen des Johannes von Damascus), welche in Gallandi Biblioth. Patr. S. XIII. p. 254—269 gesammelt sind, befinden sich mehrere auf den Gegenstand unsers Festes.

3) Noch jetzt findet in Rom an diesem Tage eine eigenthümliche Ceremonie Statt, welche Mehlig in seinem Kirchen- und Ketzerlexicon Chemnitz 1758 auf folgende Art erzählt: Der Papst verheirathet an diesem Tage eine Anzahl von Mädchen, und eine andere Zahl bestimmt er zu Nonnen. Sie werden weiß gekleidet und völlig vermummt, so daß sie kaum sehen können. Auf der einen Seite steht ein Diener, welcher ein Becken hält, worin kleine Beutel liegen, die theils 50 Zechinen für die Ehestandslustigen und 100 Zechinen für die künftigen Himmelsbräute enthalten. Die letztern werden nach ihrer Wahl durch Kränze von weißen Blumen unterschieden. Die Ceremonie geschieht mit großer Feierlichkeit in der Kirche della Minerva, und in der Regel pflegen die Päpste in eigener Person oder durch einen stellvertretenden Cardinal dabei gegenwärtig zu seyn. Der Ursprung dieser Sitte läßt sich nicht mit Gewißheit angeben. Vielleicht läßt sie sich am besten aus einer Nachahmung der am griechischen Kaiserhofe zu Con-

stantinopel gewöhnlichen Aussteuer am Palmsonntage herleiten. (Vergl. den Artikel Palmsonntag.)

4) Für Piemont, Savoyen und Sardinien giebt es einen seit 1355 von Amadeus VI., Grafen von Savoyen gestifteten geistlichen Orden: **della Annunciade**, welcher auch der Orden der 10 Tugenden der heiligen Maria genannt wird und dessen Insignien sich auf dieses Fest beziehen, ohne daß man im Stande ist, den nähern Zusammenhang anzugeben.

IV) Feier dieses Festes in unsern Tagen. — Noch ist dieses Fest in der griechischen, römischen und protestantischen Kirche üblich. Bei den Griechen heißt es *εὐαγγελισμὸς τῆς Παρθένου*. Bei den Protestanten wird es häufig auf den vorhergehenden oder nachfolgenden Sonntag verlegt, aber auch noch an manchen Orten besonders gefeiert, wie z. B. in dem Königreiche Sachsen. Fällt aber der 25. März in die Charwoche, so wird Mariä Verkündigung bei den Protestanten gewöhnlich auf den Palmsonntag zurückverlegt, welches aber nicht ganz passend zu seyn scheint. Schicklicher dürfte hier das Verfahren der römischen Kirche seyn; denn das Rituale Roman. verordnet, daß an den hohen Festen die Commemoratio und Invocatio Sanctor. wegfalle, und daß, so oft Ostern im März gefeiert werde, und der 25. März in die heilige Woche falle, das Verkündigungsfest ebenfalls ausfallen und erst nach Beendigung der weißen Woche gefeiert werden müsse. Dieser Grundsatz wurde auch 1818 in Anwendung gebracht. (Vergl. den Artikel Marienfeste.)

13.

Antiphonie.

I. Name, Bedeutung und eigenthümliche Gesangweise, die damit im frühern christlichen Cultus bezeichnet wurde. II. Sinken des Kirchengesanges im Abendlande überhaupt vom zwölften Jahrhunderte abwärts bis zur Reformation und schwache Spuren im heutigen christlichen Cultus von den Wechselgesängen der frühern Zeit.

Literatur. Allgem. Encyclop. von Ersch und Gruber, der Artikel Antiphonie 4r B. p. 330 ff. — Martène de antiquis ecclesiae ritib. T. III. l. 4. — Tom. IV. l. I. — Bingh. antiquit. Vol. VI. p. 40 seqq. — Augusti's Denkwürdigkeiten zerstreut in mehreren Bänden. — Schöne's Geschichtsforschungen, 2r B. p. 196. e) Wechselgesänge. — Binterim's Denkwürdigkeiten, 4r B. 1r Thl.

1) Name, Bedeutung und eigenthümliche Gesangsweise, die mit diesem Worte im frühern christlichen Cultus bezeichnet wurde. — Antiphonie (*Ἀντίφωνα*), dem Wortsinne nach eine Gegenstimme. In diesem eigentlichen Sinne brauchten es die Griechen, wenn sie die Ausführung eines Gesanges von verschiedenen Stimmen, z. B. der hohen weiblichen und der tiefen männlichen bezeichnen wollten, welche erstere um 8 Töne höher ist, als die letzte. Bald aber gab man dem Worte Antiphonie eine weitere Bedeutung und bezeichnete damit einen Gegengesang, in welchem das Volk dem Priester oder ein Chor dem andern antwortete. — Dieser Wechselgesang konnte ebensowohl Nachahmung jüdischer, als heidnisch griechischer Sitte seyn. Vorzugsweise eignete sich die jüdische Poesie durch ihren bekannten Parallelismus membrorum zu dieser Sangweise. Die Melodien der Antiphonen und die Intonation der Psalmen im Chordienste sind darum vielleicht ursprünglich hebräisch, aus den Synagogen mit in das Christenthum übergegangen, und hier theils verändert, theils in ihrer frühern Gestalt auf spätere Zeiten gekommen. — (Vergl. den Artikel Musik in Winers biblischem Reallexicon.) — Der griechischen Musik sind die Wechselgesänge eben so wenig fremd, wie die Strophen und Antistrophen der Chöre bei den Tragikern, welche alternirend von zwei Abtheilungen des Chors oder vielmehr ebenfalls intonirt wurden, beweisen. Solche Wechselgesänge gehörten auch mit

zu den Gebräuchen bei den nächtlichen Bacchusfesten bei den Griechen (Scholiast. Aristoph. Ran. 479), daher Casaubonus (Exercit. in Baron. annal. XVI. p. 484) die christlichen Wechselgesänge von dem griechischen Cultus ableiten will. — Folgt man der erstern, wahrscheinlichern Entstehungsart der Wechselgesänge aus der jüdischen Sitte, so gingen sie aus der jüdischen Synagoge in das Morgenland über. Und damit ließe sich auch die Angabe des Sokrates hist. eccl. VI. 8. vereinigen, daß Ignatius, der dritte Bischof zu Antiochien, daselbst die Sitte antiphonatim, d. h. in Wechselchören, zu singen, eingeführt habe, nachdem er einst Wechselgesänge der Engel zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit gehört zu haben versichert. Wenn dagegen nach Theodoret hist. eccl. II. c. 24. zwei unter Constantin dem Großen lebende Mönche Flavianus und Diodorus als die ersten Urheber dieses Gesanges genannt worden, so ist dieß wohl nur so zu verstehen, daß sie diese Gesangsweise zuerst im griechischen Cultus einführten. Chrysostomus fand diesen Wechselgesang bereits in Constantinopel, als er den Bischofssitz daselbst einnahm, und er erwähnt in einer Homilie, daß er ehedem nicht üblich gewesen, sondern von Antiochien dahin gekommen sei. Aus Sokrates hist. eccl. VI. 8. und aus Basilius M. ep. 63. ergiebt sich, daß an den Wechselgesängen die ganze Gemeinde in der Art Theil nahm, daß sich dieselbe in zwei Chöre theilte, zwischen welche der Gesangtext vertheilt wurde. — Jedoch scheint man bei dieser Gesangweise nicht vergessen zu dürfen, daß sie nur in Gemeinden größerer Städte Statt fand, und noch in einem Zeitalter, welches der Bildung und Kunst nicht so völlig entfremdet war, als in den spätern Jahrhunderten.

Im Abendlande nennt Ambrosius sich selbst als den Ersten, welcher den Wechselgesang in seiner Kirche eingeführt habe, und es sei geschehen, um die Andacht zu erneuern und zu erhöhen. — Augustin führt jedoch in seinen Bekenntnissen einen andern Grund an. Als nämlich die Kaiserin Justina die Arianer begünstigte und ihnen eine Kirche in Mailand verschaffen wollte; so hielten die Rechtgläubigen Nachtwachen, damit das Wegnehmen verhindert würde. Um nun der Müdigkeit der Anwesenden zu wehren und sie in reger Thätigkeit zu erhalten, führte Ambrosius die im Morgenlande üblichen Wechselgesänge ein. Daß diese Gesangweise im Abendlande Epoche machte, beweist schon der Umstand, daß sie mit dem Namen der Ambrosianischen belegt wurde. (Vergl. den Artikel Hymnologie Nr. I.)

In dem Zeitraume von Ambrosius bis Gregor den Großen († 604) muß der Gesang schon sehr ausgeartet seyn; denn zu den Bemühungen dieses thätigen Beförderers einer geregelten und prächtigen Liturgie gehörte es mit, daß er sich um das Singen beim Gottesdienste verdient machte. Nach den darüber vorhandenen Nachrichten theilte er die Gesänge ein in solche, — welche ein Einzelner oder auch einige Priester, — welche der Chor — (der auch wieder manche Stücke, z. B. die Psalmen, in zwei Abtheilungen gesondert, ausführte) — und jene, welche das ganze Volk vortrug. Diese Einrichtung ist durch ein Beispiel versinnlicht in der allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber 4r Thl. p. 331. Man kann daraus abnehmen, wie Dufresne l. l. Tom. I. p. 244. s. v. antiphona sagen konnte: Differt anti-

14.

Apocrisiarius.

I. Name, Bedeutung und Fortdauer dieses kirchlichen Amtes. II. Veränderter Sprachgebrauch dieses Wortes in der Folgezeit und Frage: Was wohl in unsern Tagen mit dem frühern Institute der Apocrisiarier Aehnlichkeit habe?

Literatur. Monographie. Ad. Grensii commentatio bipartita de Apocrisiariis ex antiqua eccl. et variis responsor. div. modis etc. Dresdae 1748. Besonders wichtig ist hier F. K. v. Moser's Geschichte der päpstlichen Nuntien in Deutschland. Frankf. und Leipz. 1788 (besonders vollständig in der Geschichte der spätern Nuntien.) — Bingh. antiq. Vol. II. l. III. c. 13. §. 6. — Augusti's Denkwürdigkeiten 11r B. p. 251.

1) Name, Bedeutung und Fortdauer dieses kirchlichen Amtes. — Apocrisiarius, lat. Responsalis, bezeichnet nach Bingh. die Stelle jener Kleriker, die im Namen ganzer Kirchenvereine oder einzelner Bischöfe, ja selbst einzelner bedeutender Klöster als Delegirte in der kaiserlichen Residenz verweilten und dort die Angelegenheiten ihrer Committenten besorgten. Man kann diese Sitte als den Ursprung des politischen Gesandtschaftswesens oder der sogenannten Diplomatie ansehen, wie sie sich später so einflußreich von der römischen Curie aus, gebildet hat. — Die sogenannten Apocrisiarier kommen erst seit Constantin dem Großen vor, der seine Residenz nach Byzanz verlegte. Die Vermuthung Bingh. hat viel Wahrscheinliches, daß die christlichen Kaiser der Kirche, welcher sie nun angehörten, durch die Erlaubniß dergleichen Delegaten an ihren Höfen zu gestatten, einen besondern Beweis ihres Wohlwollens haben geben wollen, indem früher bei den heidnischen Kaisern die Stellung derer sehr schwierig und gefährlich war, die etwas im Interesse der Christen dort zu verhandeln hatten. Diese Vermuthung gewinnt um so mehr an Wahrscheinlichkeit, da in Justinian's Nov. VI. c. 1. ausdrücklich gesagt wird, „daß ein „Bischof nicht ohne Noth von seiner Heerde sich entfernen solle; wenn „aber wichtige Angelegenheiten am kaiserlichen Hofe zu besorgen wären, „so sollte solches durch Apocrisiarios geschehen." — Nun ergiebt sich zwar aus dieser Verordnung Justinians nicht deutlich, ob solche Apocrisiarier Kleriker oder weltliche Beamte waren. Allein, daß Kleriker

in der frühern Zeit zu solchen Delegirten gebraucht wurden, läßt sich durch mehrere glaubwürdige Zeugnisse darthun. Liberatus (Archidiacon zu Carthago, ein Schriftsteller des 6. Jahrhunderts) sagt in seinem Breviar. causae Nestorianor. und Eutychianor. c. XII., daß Anastasius, ein alexandrinischer Diacon des dasigen Bischofes Dioscorus Apocrisiarius in Constantinopel gewesen sei. Evagrius hist. eccl. l. 4. c. 38. erzählt, daß der Bischof von Amasia den Eutychius in der Eigenschaft eines Apocrisiarius nach Constantinopel geschickt habe, und daß dieser daselbst zur Bischofswürde gelangt sei. Leo der Große hielt selbst einen solchen Agenten am kaiserlichen Hofe, der im kaiserlichen Palaste seine Wohnung hatte. Er selbst hatte früher daselbst diese Stelle bekleidet. Ueberhaupt kann man die Bemerkung machen, daß dergleichen Delegirte Männer von ausgezeichneten Eigenschaften waren und in der Regel zu höhern kirchlichen Würden befördert wurden. Sie waren darum wohl größtentheils Kleriker und ihr Dienstkreis bezog sich mehr auf geistliche und kirchliche Angelegenheiten. Die römischen Bischöfe legten einen großen Werth auf solche Delegationen. Sie hatten nicht nur dergleichen Responsalen, wie sie auch zuweilen heißen, am Hofe der morgenländischen Kaiser und bei den griechischen Exarchen zu Ravenna, sondern nach der Wiederherstellung des abendländischen Kaiserthumes waren sie bei den abendländischen Kaisern eben so accreditirt, wie vor dem 9. Jahrhundert in Constantinopel.

Es finden sich die Belege auch dazu vor, daß Klöster und Abteien, daß Metropoliten und Erzbischöfe ihre Apocrisiarier in Constantinopel oder Rom hatten. Gregor der Große berichtet, daß der Bischof von Ravenna schon im 6. Jahrhundert seinen Delegirten in Rom hatte. — Selbst die Klöster ahmten diese Sitte im Kleinen nach und unterhielten ihre Agenten an den Orten, wo die Bischöfe wohnten, deren Gerichtsbarkeit sie untergeben waren. Zur Zeit des Schisma's der morgen- und abendländischen Kirche sandte man sich nicht mehr wechselseitig Apocrisiarier nach Constantinopel und Rom zu, weshalb auch Schmidt in seinem Lexicon eccles. minus s. h. v. sagt: Desiit tandem hic mos mittendor. Responsalium occasione schismatum inter utramque ecclesiam. Nichts desto weniger aber hörte darum das Institut dieser Delegaten auf, sondern es nahm nur seine Richtung nach andern Gegenden hin und gewann in der spätern Hälfte des Mittelalters bis zur Reformation hin einen Umfang und eine Ausbildung, die in der Geschichte der Hierarchie höchst einflußreich geworden ist, wie sogleich noch mit Wenigem wird angedeutet werden.

II) Veränderter Sprachgebrauch dieses Wortes in der spätern Zeit und Beantwortung der Frage: Welches Institut noch jetzt in der christlichen Kirche mit der alten Sitte Apocrisiarier zu unterhalten, Aehnlichkeit habe? In der Folge hießen jedoch nicht blos die Delegirten des römischen Stuhles und vornehmer Bischöfe an einem fürstlichen Hofe Apocris., sondern die Kaiser und Fürsten nannten ihre Gesandten auch so. S. Isidor. Pelus. ep. 143. l. 4. Noch anders gestaltete sich der Sprachgebrauch von Apocrisiarius in der spätern Klosterdisciplin, wo es von den sogenannten Sacristanen oder denjenigen Klostergeistlichen gebraucht wurde, denen neben der Aufsicht über die

Kirchen und Sacristeien auch die Verwahrung des Kirchengeräthes und der kirchlichen Kostbarkeiten oblag.

Fragt man nun, welches Kirchenamt in der heutigen christlichen Welt den frühern Responsalen oder Apocrisiariern entspricht, so läßt sich allerdings im allgemeinen erwiedern: der amtlichen Stellung der Legaten und Nuntien, wie sie noch jetzt bei der römischen Curie üblich sind. Zu deutlich nämlich hatten sich die Päpste überzeugt, wie nützlich ihnen auch im Abendlande dergleichen Delegirte werden könnten, die sie früher zu Constantinopel unterhalten hatten. Für unsern Zweck würde es zu weitläufig seyn, die spätere Ausbildung des päpstlichen Gesandtschaftssystems Schritt für Schritt nachzuweisen. Will man sich aber belehren, wie das Institut der päpstlichen Gesandtschaften in den spätern Jahrhunderten sich eigenthümlich gestaltete, wie es der Hierarchie große Dienste leistete; wie es manches Gute, aber auch viel Nachtheiliges hatte; so findet man darüber interessante Auskunft in Plancks Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung 4r B. 2r Abschn. p. 629 ff. — Raumers Geschichte der Hohenstaufen in dem Abschnitte: Von den Legaten oder päpstlichen Gesandten p. 61 ff. Hat nun auch gleich das päpstliche Gesandtschaftssystem in unsern Tagen an Wirksamkeit verloren, so hat sich doch die Form erhalten, die es in der Zeit sich angeeignet hat, wo die Hierarchie ihren höchsten Culminationspunkt erreichte. Auch jetzt noch umgeben den Papst höhere Kirchenbeamte, deren er sich als Abgesandte an fürstliche Höfe oder an Republiken bedient. Sie theilen sich in Gesandte des ersten und zweiten Ranges. Zu den erstern gehören die legati a latere (quia a latere S. Pontificis mittuntur): So werden sie genannt, wenn sie Cardinäle sind. Sie empfangen ihre Instruction vom Papste und erhalten nur bei außerordentlichen Angelegenheiten eine Sendung. Die legati nati, die zweite Gattung päpstlicher Gesandten von höherem Range, sind jetzt mehr ein bloser Titel, der sich aus ihrer Bestimmung im Mittelalter erklärt. Es sind solche, mit deren Kirchenwürde permanent die Eigenschaft eines päpstlichen Legaten verbunden ist. Mehrere Erzbischöfe wendeten sich nämlich an den Papst, damit sie als unmittelbar Delegirte von ihm über noch mehrere Erzbischöfe und Bischöfe herrschen konnten. Man hieß sie darum perpetui oder auch selbst nati S. Pontificis vicarii. Sie erhielten große Vorrechte und waren für das päpstliche Interesse nicht unwichtig. Dahin gehörten z. B. die Erzbischöfe von Thessalonich, Rheims, Lyon, Bordeaux, Toledo, Pisa, Salzburg, Köln und Prag. Im Königreiche Sicilien wird sogar seit Roger nach einer Bulle Urbans II. vom Jahre 1097 der Monarch als permanenter, päpstlicher Legat (legatus natus) betrachtet, und übt in dieser Eigenschaft die ihm zustehende Gewalt durch eine eigene Behörde, die monarchia sicula genannt, aus.

Sei es nun, daß die gebornen Legaten wegen ihrer gehäuften Diöcesan-Geschäfte sich des Legatenwesens nicht mehr so eifrig annehmen konnten, oder auch aus andern Ursachen, es entstand im Mittelalter eine andere Gattung päpstlicher Gesandten vom zweiten Range, die den Namen Nuntien führten. Sie hatten ebenfalls sehr ausgedehnte Vollmachten und übten bei ihrem Entstehen eine große Gewalt aus. Seit dem Trident. Concil hat man es für nothwendig erachtet, päpstliche

Nuntien in andere Länder, besonders nach Deutschland, öfter und in größerer Zahl abzusenden, um die Annahme päpstlicher Beschlüsse zu betreiben. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kamen die stehenden Nuntiaturen zu Wien, Köln, Brüssel und Luzern auf, und im Jahre 1785 ward auf Ansuchen des Churfürsten Carl Theodor eine solche zu München errichtet, was zu großen Streitigkeiten Veranlassung gab. Noch unterscheidet man Nuntien und Internuntien und nennt letztere solche, welche die Stelle eines gewöhnlichen Nuntius vertreten, oder die an Orten residiren, wo der Souverain des Landes nicht anwesend ist. Wie sehr aber die Macht der frühern päpstlichen Nuntien in dem Staatensysteme unsrer Tage gesunken ist, sieht man aus Müllers Lexicon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie am Schlusse des Artikels Nuntius, wo es heißt: „Nach dem heutigen Staatsrechte ist die Zulassung der päpstlichen Nuntien als diplomatischer Personen von der Einstimmung des betreffenden Landesregenten abhängig, weswegen sie den Landesregierungen ihre Beglaubigungsschreiben überreichen müssen.“ Vergl. Rechberger Handb. des östreichischen Kirchenrechts. p. I. §. 272.

15.

Apostel.

I. Verschiedene Bedeutung dieses Wortes im N. T.
II. Bei spätern Kirchenschriftstellern.

Literatur. Buddei ecclesia apostolica. Jen. 1729. 8. — Rullmann: dissert. de apostolis primariis relig. christ. doctorib. Rinteln 1789. — Suiceri thesaur. unter dem Worte ἀποστόλος. — Du Fresne glossarium med. etc. p. 260 ff. — Bertholdts Einleitung ins A. und N. T. 1r Thl. S. 49 ff. Plank Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und seine Apostel. Göttingen 1818. — Winers biblisches Reallexicon 2te Aufl. unter dem Artikel Apostel.

I) Im N. T. kömmt das Wort ἀποστόλος von ἀποστέλλειν,

a) in der Bedeutung vor, wie bei den Profanscribenten, wo es einen Abgesandten, Abgeordneten anzeigt, der im Namen eines Andern etwas verrichtet. (Herod. I. 21—22.) Auch von Sachen brauchen es zuweilen die Griechen, daher τὸ ἀποστόλον — sc. πλοῖον bei Plato ein Transportschiff anzeigt. In der ersten Bedeutung steht es Joh. 13, 16. οὔτε ἀποστόλος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν. — 2 Cor. 8, 23., wo Paulus 2 Bevollmächtigte der Gemeinde ausdrücklich Apostel nennt. Diese allgemeine Bedeutung wird auch auf Jesum, Hebr. 3, 1. angewendet, inwiefern er Gesandter der Gottheit war und im Auftrage derselben ein Reich der Wahrheit und der Tugend gründen sollte. Man vergleiche zu dieser Stelle die ältern Interpreten Theophylactus, Theodoretus und Chrysostom. hom. 5. in epist. ad Hebr.

b) Nicht minder kömmt dieses Wort im N. T. vor als Nachahmung des jüdischen Sprachgebrauchs und ist dann von dem hebr. שְׁלִיחַ abzuleiten, welche man bald von den Lehrern und Dienern der Synagogen braucht, theils auch von den Bevollmächtigten, welche der jüdische Sanhedrin in kirchlichen Angelegenheiten an gewisse Orte sendete. Ein solcher Scheliach war daher auch Paulus vor seiner Bekehrung zum Christenthume, als er von Jerusalem mit Vollmacht des Sanhedrins nach Damascus geschickt wurde. Act. 9, 2. — I. Fr. Mayer dissert. de apostolis Hebraeorum, Greifswalde 1704. — Mit Rücksicht auf diese vaterländische Sitte wählte sich Jesus 12 Jünger aus seinen übrigen Lehranhängern aus, die er zu Herolden seiner Religion bestimmt hatte und durch Unterricht und nähern Umgang für die-

sen Beruf zu bilden suchte. Diese heißen im N. T. vorzugsweise Apostel. Das Verzeichniß dieser 12 befindet sich Mtth. 10, 2 ff. — Mrc. 3, 16 ff. Luc. 6, 13 ff. und ihre Namen sind folgende: 1) **Simon**, mit dem Beinamen **Petrus**, 2) **Andreas**, 3) **Jacobus**, Sohn des Zebedäus, 4) **Johannes**, 5) **Philippus**, 6) **Bartholomäus**, 7) **Thomas**, 8) **Matthäus** (Levi), 9) **Jacobus**, des Alphäus Sohn, 10) **Lebbäus** (Thaddäus), 11) **Simon** (der Kananit), oder richtiger nach Luc. der Eiferer, 12) **Judas Ischariot**. — Als letzterer durch seinen Verrath und Tod ausgeschieden war, wählten die versammelten Jünger an dessen Stelle den Matthias Act. 1, 15—26. Man sieht hieraus, daß die Zahl als bedeutend und festbestimmt angesehen wurde, und Jesus hat wahrscheinlich in Bestimmung dieser Zahl auf die 12 Stämme Israels, so wie in Auswahl anderer 70 Jünger auf die 70 Aeltesten Moses, oder auf die 70 Mitglieder des Synedriums oder auf die von den Juden angenommenen 70 Völker des Erdbodens Rücksicht genommen. Obgleich aber die Anzahl der Apostel auf diese Weise abgeschlossen war, so trat doch der später bekehrte Paulus, der gar nicht unter der Begleitung Jesu gewesen war, als Apostel ganz unabhängig von den Zwölfen, und in gleichem Ansehen mit ihnen, auf, indem er seine unmittelbare Berufung durch Jesus nachwies. Gal. 1, 1. Dieser überzählige und später hinzugekommene Apostel, der sich selbst sehr passend den Heidenapostel nennt (Röm. 11, 13.), hat das Meiste für die Ausbreitung und zumal für die dogmatisch-kirchliche Ausbildung des Christenthums gethan.

c) Im noch engeren Sinne werden im N. T. solche Lehrer Apostel genannt, die sich unter Aufsicht der eigentlichen sogenannten Apostel dem Bekehrungsgeschäfte widmeten, oder nach unsrer Art zu reden, die Missionarien machten. So Barnabas, der bekannte Begleiter Pauli Act. 4, 4—14, ja selbst weniger bekannte Männer Rom. 16, 7. — Ob in der Stelle Eph. 4, 11., wo alle christliche Lehrerarten classificirt und die Apostel zu oberst gestellt werden, dasselbe Wort in dieser weitern oder in der erwähnten engern Bedeutung gebraucht sei, kann gestritten werden; Letzteres aber ist wahrscheinlich.

II) Bei spätern Kirchenschriftstellern wird ἀπόστολος bald vom höhern Klerus, bald auch in anderer eigenthümlichen engen Beziehung gebraucht.

a) Von den Bischöfen ist es gewöhnlich in den Tagen, die noch zunächst an das apostolische Zeitalter reichten; denn aus Theodoret. comment. in 1 Tim. 3, 1. ergiebt sich, daß man das früherhin als synonym mit πρεσβύτερος gebrauchte ἐπίσκοπος oft mit apostolus vertauschte. Doch ist es wahrscheinlich nur von Bischöfen gebraucht worden, die von Aposteln und Apostelschülern selbst eingesetzt waren. Später nannten sich die Bischöfe richtiger und bescheidener Successores apostolor. Vid. Cyprians 42r Br. Der bischöfliche Sitz hieß jedoch früh schon Sedes apostolica; daher sagt auch Augustin in seinem 42. Br.: Christiana societas per sedes apostolor. et successiones episcopor. certa per orbem propagatione diffunditur. — Das Prädikat apostolisch, das früherhin, wie diese Stelle beweist, alle Bischöfe von ihrem Aufenthaltsorte brauchten, eignete sich später der römische Bischof allein zu, und darum wird jetzt der päpstliche Stuhl vorzugsweise apostolisch genannt.

b) Noch später pflegte man auch diejenigen **honoris causa** Apostel zu nennen, welche unter einem Volke zuerst das Evangelium Jesu ausbreiteten. Daher hieß Gregor der Apostel der Engländer, Bonifacius der Apostel der Deutschen, Anscharius der nordische Apostel, weil er zuerst mit Erfolge in Schweden und Dänemark lehrte.

c) Eine besondere Bedeutung erhielt das Wort *ἀπόστολος* zu der Zeit, wo man mit Bestimmung des N. T. Kanon's beschäftigt war. Neben die Rubrik *εὐαγγέλιον* stellte man eine andere *ἀπόστολος*, damit man etwas Analoges zu dem A. T. *νόμος* et *προφῆται* habe, und umfaßte damit bald nur die Briefe Pauli, bald auch die sämmtlichen apostolischen Briefe im N. T.

d) Völlig eigenthümlich kömmt dieses Wort in dem Briefverkehr der frühern christlichen Kirche und in dem sich ausbildenden Kirchenrechte vor. (S. diesen Artikel.) Hier heißen nämlich die **libelli dimissorii vel literae dimissoriae** auch **Apostoli. Suicer** unter dem Worte *ἀπόστολος* führt aus **Brissonius de verbor. signific.** folgende Stelle an: **Dimissoriae literae dicuntur, quae vulgo Apostoli ab eo, quod causa ad eum, qui appellatus est, dimittitur.** — Nachdrücklicher erklärt sich **Du Fresne** unter dem Worte **apostolus**, wenn er sagt: „**Apostoli, — vox nota Livio et Jurisconsultis, et in jure Canonico frequens. Erant autem Apostoli dimissoriae literae, quas Episcopus Laico vel Clerico in alienam dioecesin transituro dabat, Laico quidem, ut ibi ordinaretur, Clerico vero, ut vel ordinaretur, vel ordinatus sacrificaret, vel in alienae ecclesiae catalogum referretur.**“

e) Im besonders engen Sinne wird das Wort *ἀπόστολος* in den römisch- und griechisch-katholischen Kirchensystemen gebraucht; im erstern von einer eigenthümlichen Rubrik der Meßliturgie und im letztern von einem besondern liturgischen Buche, **Apostolus** genannt, welches die epistolischen Perikopen enthält. Von beiden wird in andern Artikeln ausführlicher die Rede seyn. Auch werden sich noch die abgeleiteten Worte apostolisch — **Apostolatus etc.** schicklicher nach ihrer besondern Bedeutung in der Kirchensprache bei den Artikeln Bischof, Papst, Kirche u. a. nachweisen lassen.

16.

Apostelfeste.

I. Nächste Veranlassung zu den Apostelfesten und allmählige Ausbildung derselben. II. Schwierigkeit, das Alter einzelner Apostelfeste genau zu bestimmen. III. Feier der Apostelfeste in der heutigen christlichen Welt.

Apostolisches Zeitalter. Lud. Capelli historia apostolica illustrata. Genev. 1634. ed. I. A. Fabricius Lips. 1691. — Guil. Cave antiquitates apostolicae, or the history of the apostles. Lond. 1677. Deutsch 1696. N. Afl. 1724. — Ph. I. Hartmann: Comment. de rebus gestis Christianor. sub apostolis 1699. — I. F. Budei ecclesia apostolica s. de statu ecclesiae sub apostolis. Ien. 1729. — G. Benson's Geschichte der ersten Pflanzung der christlichen Religion aus dem Engl. von J. F. Bamberger. Halle 1768. 2 Thle. Brevis repetitio originum christianorum. Hal. 1788. F. Lücke Comm. de ecclesia Christi apostolica. Gotting. 1813. — G. J. Planck's Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und seine Apostel. Göttingen 1818. 2 Bde. A. Neanders Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamb. 1832 ff. 2 Bde.

Schicksale und Wirksamkeit der Apostel. Dorotheus Tyrius Synopsis de vita et morte prophetar., apostolor. et LXX. discipulor. Christi (angeblich um 303 — aus dem Latein. ins Griech. übersetzt 525) in bibl. PP., dazu die wichtigen Fragmente bei Cave histor. liter. T. I. p. 164 ff. — Hippolytus (nicht Portuensis um 230, viell. Thebanus um 320) de XII. apostolis, ubinam quisque eor. praedicaverit et consummatus sit (in Cambefisii Auctario T. II. Paris 1648.) — Die dem Abdias untergeschobene historia certaminis Apostolici (aus dem 9. oder 10. Jahrhundert in Fabricii cod. Apocryph. Tom. II. p. 388 ff. — Starck's Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts. Leipz. 1780. G. W. Rullmann De Apostolis. Rintel. 788. Besonders Winers bibl. Realwörterbuch. Leipz. 1820, 2 Bde. N. Aufl. Bd. 1. 1833., wo in der Kürze eine Uebersicht von dem Leben und Wirken jedes einzelnen Apostels mitgetheilt wird. — Feste der Apostel. Andreae Wilkii Ἑορτογραφίας pars posterior, continens facta duodecim Apostolor. Edit. G. Hesse. Jenae 1676. — Hospinian. de origine et progressu festor. etc. 1611. p. 117. — Hildebrand de diebus festis libellus 1718. p. 100. — I. A. Schmi-

dii histor. festor. et dominicar. 1726. (zerstreut an mehreren Orten) **Thomassini tractatus de celebratione festor.** gewöhnlich beigebunden der **Heortologia sive de festis propriis locor. et ecclesiar. auctore Carolo Guyeto, Venetiis 1729. — Bingh. l. l. vol. IX.** Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer S. 311. Augusti's Denkwürdigkeiten rc. 3. B. p. 127 ff. p. 168 ff.

1) Ursprung und allmählige Ausbildung der Apostelfeste. Nach dem, was in den Artikeln Märtyrer und Märtyrerfeste von der hohen Meinung gesagt ist, welche die frühe kämpfende Kirche von solchen hegte, die um des Christenglaubens willen schwere Leiden und selbst den Tod erlitten, darf es uns wohl nicht befremden, wenn man theils die Nachrichten von dem Märtyrertode einzelner Apostel sorgfältig sammelte, theils auch in späterer Zeit das **martyrium** einzelner derselben erdichtete. Galt einmal der Märtyrer für eine Person, die durch das erduldete Leiden und den erlittenen Tod zu dem Besitze der höchsten Seligkeit gelangt sei und einen besondern Platz unter den Lieblingen Gottes eingenommen habe, wie natürlich war es da, daß man den eigentlichen Boten Jesu die Ehre des Märtyrerthums zuzueignen suchte. Wie der Artikel Märtyrerfeste lehrt, ehrte man diese Blutzeugen bald durch jährlich wiederkehrende Gedächtnißtage, eine Sitte, die dann auch üblich in Beziehung auf die Apostel werden mußte. Und davon haben wir auch in der That ein frühes Beispiel den Petrus und Paulus betreffend. S. **Euseb. H. E. l. II. c. 25.** und **Hieronym. in Ezech. c. 40.** Letzterer erwähnt der in Rom gebräuchlichen Processionen zu den Gräbern des Petrus und Paulus, welchen er schon in seiner Jugend beigewohnt habe. In Ansehung des Apostels Petrus glaubte man sich durch die Weissagung Christi, Joh. 21., zur Annahme seines Märtyrertodes berechtigt, ob man gleich zugeben mußte, daß darin weder über die Zeit, noch über den Ort etwas Näheres bestimmt sei. Da die Geschichte über den Tod des Apostels Paulus schweigt, so konnte man sich blos an die Tradition halten. Eben dieß gilt auch von den übrigen Aposteln, über deren Wirken und Ende das N. T. so gut wie nichts berichtet. Die ältern Sammlungen dieser Art sind verloren gegangen, und die noch vorhandenen tragen das Gepräge der spätern Zeit und den Stempel der Erdichtung so deutlich an sich, daß man sich derselben nur mit der größten Vorsicht bedienen kann. S. **Gallandi biblioth. Patrum T. XII. p. 758.** Die meiste Aufmerksamkeit verdienen noch die Nachrichten über die Schicksale der Apostel, welche die Homileten ihren Vorträgen einverleibt haben. Aus denselben nun ergiebt sich, daß man weniger darauf bedacht war, das Leben und Wirken dieser ersten Verbreiter des Christenthums, als vielmehr ihren Tod zu schildern. Uebrigens trugen auch gewiß noch zwei Umstände zur Verwirklichung mehrerer Apostelfeste bei, einmal die Eitelkeit beinahe jeder einzelnen größern Christengemeinde, von einem Apostel abstammen zu wollen, und dann daß noch später die Idee von Schutzheiligen üblich wurde, wozu man nicht selten auch Apostel wählte. Daß man nun aber früh schon angefangen haben müsse, außer Petrus und Paulus auch die Denktage der übrigen Apostel zu feiern, läßt sich daraus schließen, daß in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts Bonifacius IV. (a. 610) bemüht war, ein **festum**

omnium apostolor. in Gang zu bringen, nachdem ihm vom Kaiser Phokas das Pantheon war geschenkt worden. In manchen Gegenden hieß dieser Tag auch Festum initii praedicationis Domini. S. Durandi rational. divin. off. l. VII. c. 10. Gratiani decretal. III. distinct. III. c. 1., und gleichbedeutend ist auch der Name festum divisionis apostolor., wenn man nämlich dabei auf die Tradition Rücksicht nimmt, deren zuerst Rufin H. E. l. 1. c. 9. erwähnt. Dieser zu Folge sollen sich die Apostel versammelt und durch das Loos die Provinzen ausgemittelt haben, in welcher jeder einzelne das Evangelium verkündigen sollte. Dennoch scheint dieß allgemeine Apostelfest nicht überall üblich geworden und auch nur von kurzer Dauer gewesen zu seyn. Dafür scheint auch der Umstand zu sprechen, daß man zwar zuweilen eine Spur davon in der Geschichte findet, die aber bald hernach wieder verschwindet. So wird durch ein Decret der Synode zu Toulouse a. 1229. can. 16. wieder ein festum duodecim apostol. angeordnet; allein in den Synodaldekreten zu Cognac a. 1250—60. und zu Exchester a. 1287. c. 25., wird desselben nicht namentlich erwähnt, obgleich dort die Gedächtnißtage der Evangelisten Marcus und Lucas, Pauli Bekehrung, Fest. Joannis ad Portam latinam und mehrerer Heiligen und Kirchenväter verzeichnet sind. Gegen das Ende des 13. Jahrhunderts finden wir noch einmal eine schwache Spur von einer Collectivfeier aller Apostel, indem Bonifacius VIII. verordnete, daß der Andreastag am 30. Novbr. zugleich in honorem omnium Apostol. gefeiert werde. Jedoch wird diese Anordnung späterhin nicht weiter erwähnt, und derselbe 30. Novbr. wird nachher zum Gedächtnißtage der beiden Apostel Philippus und Jacobus erwählt. Mehr für eine stets übliche Collectivfeier aller Apostel würde der Umstand sprechen, daß nach Du Fresne Glossar. ad scriptt. med. et infim. latinitatis unter dem Worte Festum divisionis Apostolor. in den Martyrologien von Beda Usuardus u. m. eines Festes der Aposteltheilung selbst bis ins 13. Jahrhundert herab Erwähnung geschieht, wenn sich gewiß ausmitteln ließe, daß dieser Tag einerlei mit dem erwähnten Festum initii praedicationis domini wäre. Bekanntlich aber sind die Meisten der Meinung, daß diese Theilung blos auf die Absonderung der in Rom in einem Behältnisse aufbewahrten Gebeine der Apostel Petrus und Paulus sich beziehe. Da dieses Fest auch nicht im Breviar. Romano verzeichnet ist, so darf man daraus schließen, daß es wenigstens nicht allgemein gefeiert wurde. Darum scheinen diejenigen christlichen Alterthumsforscher eine richtige Vermuthung aufgestellt zu haben, welche annehmen, daß die Collectivfeier aller Apostel früh schon unterging in der abendländischen Kirche im 9. Jahrhundert und zeitiger noch in der griechischen Kirche. Dort in dem Feste aller Heiligen am 1. Novbr. hier in dem Gedächtnißtage aller Märtyrer und Heiligen am Sonntage nach Pfingsten. Nur so viel ist gewiß, daß wenigstens in der afrikanischen Kirche im 6. Jahrhundert ein allgemeines Apostelfest gefeiert wurde, wie dieß eine Rede vom Bischofe Fulgentius in Ruspe beweist. (S. Fulgentii episc. Rusp. Opp. Edit. Thom. Ragnando 1639. p. 132.), worin er mit rednerischem Schmucke alle Apostel namentlich anführt und ihre Verdienste erwähnt. Doch verschwindet später auch in dieser Kirche die Spur eines solchen Festes. — Wie wahr es aber auch seyn mag, daß

ein allgemeines, für sich bestehendes Apostelfest nach und nach in Vergessenheit gerieth, und daß man die invocatio omnium apostolor. mit einzelnen Denktagen der 12 Boten Jesu in Verbindung brachte, wie dieß die Geschichte der einzelnen Aposteltage lehren wird; so hat man doch die Gedächtnißtage der einzelnen Apostel keineswegs vernachlässigt, sondern sie wurden nach und nach alle durch eine besondere kirchliche Feier ausgezeichnet; doch sind die Meinungen über die Grundsätze getheilt, nach welchen man bei Anordnung einzelner Apostelfeste verfuhr. Einige nehmen an, daß man nach gar keinem Principe dabei zu Werke gegangen sei. Dahin gehört Baumgarten in der Erläuterung der christlichen Alterthümer, herausgegeben von Bertram, wo er ausdrücklich sagt: „Die „Aposteltage sind von ganz ungewissem Ursprunge, und es ist sehr wahrscheinlich, daß man, wenn es nicht durch die Translation eines vorgegebenen Körpers oder gewisser Reliquien veranlaßt worden, ganz „willkührlich die memoria eines Apostels auf diesen oder jenen Monat „verlegte." Allein bennoch läßt sich etwas Absichtsvolles dabei nicht verkennen. Man scheint theils auf die kirchliche Würde und Rangordnung (nach welcher Petrus und Paulus die ersten waren); theils auf die Chronologie, d. h. auf den Eintritt in die Gesellschaft Jesu; theils auf gewisse charakteristische Umstände Rücksicht genommen zu haben, wie z. B. bei dem Apostel Thomas. Die meisten Schwierigkeiten scheinen die beiden Apostel Paulus und Matthias verursacht zu haben. Diese wurden erst nach der Himmelfahrt Jesu zum Apostelamte berufen. Daher finden wir in Ansehung derselben einige Verschiedenheit in der Liturgie. In dem Canon missae nämlich wird da, wo der Märtyrer und Apostel gedacht wird, Matthias allein ausgelassen. Darüber heißt es in Gavanti thesaur. sacror. rit. Tom. I. p. 246 und p. 256—57. — „Matthias sei deshalb hier ausgelassen, weil er nicht unmittelbar „wie Paulus von Jesu selbst, sondern durch das Loos zum Apostel„amte sei berufen worden." — Die Frage: wie die heilige Zwölfzahl behauptet werden könne, da doch an Judas, des Verräthers Stelle, zwei, nämlich Matthias und Paulus, gekommen seien, berühren die Alten höchst selten, und es wäre wohl möglich, daß man stillschweigend diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen suchte, daß man den Apostel Johannes (von dessen martyrio ohnehin nichts bekannt war), zum Weihnachtscyclus rechnete. Uebrigens haben diese Aposteltage das Eigenthümliche, daß man zuweilen an einem Tage das Andenken von zwei Aposteln zugleich erneuerte, z. B. Petrus und Paulus, des Philippus und Jacobus, des Simon und Judas, zuweilen aber auch einem einzelnen Apostel mehrere Tage widmete, z. B. dem Petrus 3 und dem Paulus 2 Tage. Dieß alles wird deutlicher die Geschichte der einzelnen Aposteltage lehren.

II) **Schwierigkeit, das Alter einzelner Apostelfeste zu bestimmen.** — Waren die Denktage einzelner Märtyrer oft nur Lokal-, höchstens Provinzialfeierlichkeiten, welche andre Städte, Provinzen und Gemeinden gar nicht kannten, oder nur nach und nach nachahmten; so fand gewiß auch ein ähnlicher Fall Statt bei den einzelnen Aposteltagen. Sie waren höchst wahrscheinlich auch nur Lokalfeste, veranlaßt durch die oben angeführten Ursachen und durch besondre Traditionen. Nur später erst, als der christliche Cultus mehr eine ge-

wisse Gleichförmigkeit erhielt, scheinen auch die einzelnen Apostelfeste allgemeine Festtage geworden zu seyn. Wie sehr sich auch der Verfasser bemüht hat, den Zeitpunkt zu erforschen, wo dieß geschah; so kann er doch nur Allgemeines mittheilen und zwar aus einer Schrift, die häufig der Heortologia von Cuyetus angebunden ist. Sie führt den Titel: **De dier. festor. celebratione commentar. historic. et dogmatic. gallice conscriptus a Ludovico Thomassino congregationis oratorii Presbytero. Nunc primum latine editus etc.** Diese Schrift, nicht unwichtig für die Chronologie der christlichen Feste, zeigt, indem sie kaiserliche Verordnungen, Beschlüsse merkwürdiger Concilien, die **festos sacros**, welche der **regulae Codegrangi** einverleibt sind, die **Capitularia** Carls des Großen, die **literas Nicolai I. ad Bulgaros scriptas** berücksichtigt, daß das erste allgemeinere Apostelfest sich auf Petrus und Paulus bezog, mit welchem später eine **invocatio omnium apostolor.** verbunden war. Im 6. Jahrhundert tritt schon deutlich hervor die **Solennitas S. Joannis Baptistae**, etwas später die **memoria** Johannes des Evangelisten. Außer diesen erwähnen auch schon die **Capitularia Caroli M.** einen eigenen Denktag des Andreas. So verhielt es sich ungefähr bis zum Jahre 1000. Nach dieser Zeit geschieht mehrerer Apostelfeste Erwähnung und Thomassin läßt sich in der angeführten Schrift l. II. c. 23. §. 10. in Beziehung auf die griechische Kirche also vernehmen: **Post annum Christi millesimum extat in monumentis ecclesiae graecae Manuelis Comneni sanctio, qua constituitur celebrandos esse festos dies S. Joannis Theologi sive Evangelistae 21. Septbr. — S. Thomae 6. Octbr. — S. Jacobi Alphaei filii d. 9. — S. Lucae Apostoli et Evangelistae d. 26. — S. Philippi Apostoli d. 14. mens. Novbr. — S. Mathaei Apostoli et Evangelistae d. 16. S. Andreae d. 30. — S. Marci Apost. et Evangel. d. 25. mens. April. — S. Jacobi, fratris S. Joannis Evangel. d. 30. — S. Bartholomaei d. 11. mens. Jun. — S. Judae s. Thaddaei, seu Lebbaei sive Jacobi d. 19. — SS. Petri et Pauli d. 29. mens. Jun. Praeterea jubetur in regia constitutione agi commemorationem XII. apostolor. d. 30. Jun. — S. Mathiae apostoli d. 9. mens. Aug. — S. Thaddaei d. 20. S. Bartholomaei d. 24. et Joannis Apostoli d. 8. mens. Maji. — S. Simonis Zelotae d. 10. — S. Alphaei apostoli d. 26.** — In Absicht auf die lateinische Kirche sagt er nur kurz im allgemeinen Folgendes: **Innocentii III. Romani Pontificis aetate sub initium seculi XIII. apostolor. singulorum festi dies instituti fuerant.** Die besondere Feier aller Aposteltage würde demnach, wenn man im allgemeinen die Zeit bestimmen wollte, in die spätere Hälfte des Mittelalters fallen.

III) Feier der Apostelfeste in der heutigen christlichen Welt. Berücksichtigt man den griechischen Festkalender, so ist in dieser Kirche die Feier aller Aposteltage noch jetzt üblich, ja auch die Gedächtnißtage der Evangelisten Marcus und Lucas. Inzwischen scheinen sie doch nicht allgemein kirchliche Feste zu seyn, sondern sie werden nur von den sogenannten **Calogeris** gefeiert. Eine Ausnahme macht die Collectivfeier aller Apostel, welche in dem festlichen Tage zum Andenken aller Märtyrer und Bekenner am Sonntage nach Pfingsten mit begriffen ist. **Leo Allatius de dominic. et hebdomatib. Graecor.** §. 31. — Was die römische Kirche betrifft, so findet fast ein gleicher

Fall Statt, wenigstens wenn man einen großen Theil der katholischen Kirche in Deutschland und in den östreichischen Staaten berücksichtigt. Seitdem man besonders anfing in neuern Zeiten die Feste zu verringern, (s. den Artikel Feste der Christen Nr. V.), so hörten auch die Apostelfeste auf allgemeine christliche Feste zu seyn. Darum sagt auch ein liturgischer Schriftsteller dieser Kirche: (vergl. vollständiges katholisch-liturgisches Lehr- und Erbauungsbuch von R. W. W. Prag 1796.) Die gebotenen Feiertage an jedem Tage eines Apostels insbesondere sind seit der Einschränkung der Feste aufgehoben, und es wird nur das Fest aller heiligen Apostel mit dem Feste der Apostel Petrus und Paulus gefeiert, an welchem Tage die Erinnerung aller heiligen Apostel insgesammt geschieht. Jedoch gilt dieß nur von der römischen Kirche in den österreichischen Staaten. Oertliche Observanzen und der Umstand, daß manche Apostel zugleich auch Schutzheilige sind, mögen davon eine Ausnahme machen.

Die Feier der Aposteltage in der protestantischen Kirche anlangend, ist zu bemerken, daß die lutherische Kirche dieselben der Mehrzahl nach beibehielt. Doch hat sich im Laufe der Zeit hier ebenfalls vieles geändert. Im allgemeinen kann man wohl annehmen, daß die Apostelfeste an den für sie bestimmten Tagen selten mehr gefeiert werden; man hat sie auf den vorhergehenden oder nachfolgenden Sonntag verlegt oder auch gänzlich abgeschafft. Diese letzte Maaßregel ist auch nicht zu mißbilligen, wenn man erwägt, daß der Stoff zu religiösen Betrachtungen sehr eingeschränkt und einförmig werden muß, da nach streng protestantischen Grundsätzen der Tradition kein Werth beizulegen ist, und die evangelische Geschichte von den spätern Schicksalen der meisten Apostel so viel wie nichts berichtet. In der reformirten Kirche erklärte man sich gleich anfangs und in der Regel gegen die Aposteltage, doch mehr aus polemisch-dogmatischen Rücksichten und mit Widerspruch mancher berühmten reformirten Theologen. S. Pelargus in seiner XIX. disputat. de lectionib. evangel. thes. XV.

17.

Aposteltheilung.

Festum divisionis (s. dispersionis) Apostolorum.

I. Unsicherheit der kirchlichen Sage, auf welche sich dieses Fest gründen soll. II. Ursachen der Gleichgültigkeit in der römischen Kirche gegen dieses Fest, und veränderte Bedeutung, die man ihm in späterer Zeit unterzulegen suchte.

Literatur. Starck's Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts 1r B. p. 446 ff. — Durandi ration. div. off. l. VII. c. 15. — Augusti Denkwürdigkeiten ꝛc. 1r B. S. 169 Anmerk. 3r B. 142 und 173 f. Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer S. 304. — Hildebrand de diebus festis p. 100.

I) Unsicherheit der kirchlichen Sage, auf welche sich dieß Fest gründen soll. — Wie über viele einzelne Feste ein gewisses Dunkel verbreitet ist, das sich nur schwer aufhellen läßt, so gilt dieß von dem Feste der sogenannten Apostelheilung. Einige halten es für identisch mit dem Festum omnium Apostolor. oder vocationis Apostolor., gestiftet von Bonifacius IV. 610 auf den 1. Mai. Unter dieser Voraussetzung aber wäre es nach dem, was wir im Artikel Apostelfeste erinnert haben, weder allgemein geworden, noch auch von langer Dauer gewesen. — Gewöhnlich aber begründet man das Festum divisionis Apostolor., auf eine Sage der alten Kirche, die sich bei Hieronym. ep. 61. ad Jammach. und in Rufin's Praef. de symb. Apost. hist. eccles. l. I. c. 9. befindet. „Die Apostel nämlich, nachdem sie 7 oder nach Andern 12 Jahre sich zu Jerusalem aufgehalten hätten, wären sie übereingekommen, ein Symbolum oder den kurzen Inhalt der evangelischen Lehre aufzusetzen, um sich daran theils unter einander zu erkennen, theils auch ihre Jünger von Juden und Heiden zu unterscheiden. Sie hätten darauf den ganzen Erdkreis unter sich getheilt und sich zur Pflanzung und Ausbreitung des Christenthums nach allen Richtungen hin zerstreut. — Nach dieser Eintheilung soll dem Petrus Babylonien und die Juden in der Zerstreuung zu Theil geworden seyn. Die Inschrift der petrinischen Briefe gab vermuthlich Gelegenheit zu dieser Provinzenvertheilung. Dem Paulus soll Griechenland und Italien, weil er daselbst am häufigsten lehrte, dem Jacobus

Spanien, dem Johannes Klein-Asien und Parthien, vermuthlich wegen der Apokalypse und der lateinischen Inschrift seines ersten Briefes **ad Parthos** zugetheilt worden seyn. Philippus soll das obere Asien, Thomas Parthien und Indien, Bartholomäus Armenien, Simon von Kana Mesopotamien und Persien, Judas Thaddäus Arabien und Iduma, Matthias Aethiopien und Andreas Scythien erhalten haben. — Wie wenig nun auch an der apostolischen Wirksamkeit außer Palästina kann gezweifelt werden, indem das Christenthum noch vor dem Untergange des jüdischen Staates sich in vielen und bedeutenden Städten von Asien, Afrika und Europa eingeführt hatte, so läßt sich doch an einer solchen Zerstreuung der Apostel, wie die eben erzählte, um folgender Gründe willen zweifeln. Einmal ist es ausgemacht, daß sich mehrere Apostel noch im Jahre 51 zu Jerusalem befanden und daß Johannes am längsten da geblieben zu seyn scheint. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, wie wir dieß unter andern von Petrus wissen, daß einzelne Apostel, nachdem sie eine Zeitlang von Jerusalem sich entfernt hatten, dahin zurückkehrten. Ja es hat vieles für sich anzunehmen, daß Jerusalem die Mutterkirche bis nach der Zerstörung des jüdischen Staates blieb. Was übrigens die Ländervertheilung der Apostel betrifft, so ist die schwache historische Beglaubigung derselben theils in dem Artikel Apostelfeste, theils bei einzelnen Aposteltagen nachgewiesen. Einzelne archäologische Schriftsteller behaupten, ohne jedoch ihre Angabe durch Gründe zu beglaubigen, daß dieses Fest im 7. Jahrhundert für den 15. Julius vorkomme. Bei **Du Fresne** heißt es: **Festum divisionis Apostol. notatur in Martyrologiis Bedae, Usuardi et alior. d. 15. mens. Jul.** Später wird es von dem **Concil. Tolosano (a. 1229)** unter dem Titel: **Festum duodecim Apostolor.** zwischen Johannistag, Kreuzeserfindung, Erhöhung und Maria Magdalena gesetzt.

II) Ursachen der Gleichgültigkeit in der römischen Kirche gegen dieses Fest und veränderte Bedeutung, die man ihm in der spätern Zeit unterlegte.

Die archäologischen Schriftsteller der römischen Kirche sind diesem Feste nicht günstig, was schon **Hildebrand de diebus festis p. 100.** bemerkt. Baronius nämlich **Annal. eccl. ad ann. 44. n. 41** sagt: **de divisione ac praedicatione apostolor. ad praedicandum evangel. gentib. res sane est perdifficilis investigata, ac potius mea sententia breviter tractanda, quam fabulis involvenda atque commentis exaggeranda etc.** Da nun dieses Fest dem römischen Interesse entgegen ist (inwiefern nämlich in der oben angeführten Sage dem Petrus nicht Rom, sondern Babylonien als Wirkungsplatz angewiesen wird, so darf es auch kein historisches Fundament haben, obgleich bei andern nicht weniger zweifelhaften Festen ein solches, selbst auf Kosten der Wahrheit geschaffen wird. Es wird übrigens dieses Fest seltener genannt und **Du Fresne** führt nur 2 Stellen aus dem 11. und 12. Jahrhundert an, wo desselben Erwähnung geschieht. In den gewöhnlichen Calendern ist es nur schwarz bezeichnet, und in dem monatlichen Festverzeichnisse, das sich bei Binterim 5r B. 1r Thl. findet, fehlt es ganz.

Später hat man eine andere Bedeutung dieses Festes zu ermitteln gesucht, um die römische Kirche weniger zu compromittiren. Man verstand sie nämlich de divisione ossium Petri et Pauli Romae inventor., wodurch freilich die Sache eine veränderte, aber keineswegs richtige Ansicht erhielt. S. Durand. ration. divin. offic. l. VII. c. 15. — Nach den Grundsätzen der Reformatoren über Abschaffung oder Beibehaltung der Feste konnte das Festum divisionis Apostolor. nicht in den Cultus der Protestanten übergehen. (S. den Artikel Festfeier der Christen.) Daher sagt auch Hildebrand de diebus festis p. 100. Nostri diem hunc festum abrogarunt, forte ideo, quod de divisione illa parum certi ex antiquitate eccles. constet.

18.

Aschermittewoche.

I. Name und Alter dieses Tages. II. Die noch jetzt gewöhnliche Feier desselben in der römischen Kirche.

Götze dissert. de cinerum in sacris usu. Lipsiae 1722. — M. Mittwochii dissert. de capite jejunii, vulgo Aschermittwoch. Lipsiae 1693. Hospinianus l. l. p. 46. Hildebrandus libellus de diebus festis. Helmstadii 1718. p. 47 seqq. Schmidtii historia festorum p. 97. Bingh. l. l. vol. VIII. p. 118. vol. IX. p. 186.

I) Name und Alter dieses Tages. — Aschermittewoche, lat. dies cinerum, Caput jejunii, heißt der erste Tag der vierzigtägigen Fasten vor Ostern. Er hat seinen Namen entweder von dem Buß-Costüm der alten Kirche, oder von der an demselben üblichen Feierlichkeit der sogenannten Aschenweihe. Wie die Asche schon bei den Juden ein Symbol der Trauer und der Buße war (Geier de luctu Hebraeorum cp. 22. Gesenius Lex. Hebr. s. v. פִּי), so ging ihr Gebrauch auch in ähnlicher Bedeutung auf die Christen über. S. Winers biblisches Reallexicon die Artikel Trauer und Fasten. — Tertullian. lib. de poenitent. c. 9. p. 127. — Cyprian. de lapsis bald am Ende. — Ambrosius in tractatu ad virginem lapsam. In allen diesen Stellen kommen von den Büßenden die Ausdrücke vor: Sacco et cineri incubare — adhaerere cineri — corpus cinere adspersum. — Götze in der angeführten Abhandlung gegen das Ende, welche der Verfasser selbst zu vergleichen Gelegenheit hatte. Man würde schon einige Aufklärung über den Namen, so wie über das Alter dieses Tages erhalten, wenn es mit Bellarmin's Behauptung de poenitentia l. 1. c. 22. seine Richtigkeit hätte, daß schon nach einem Canon des Conc. Agathens. zu Anfange des 5. Sec. die Büßenden im Costüm der Trauer, mithin auch mit gestreuter Asche auf dem Haupte am ersten Tage der Quadragesimalfasten der Gemeinde öffentlich wären vorgestellt worden. Allein selbst römische Schriftsteller weisen nach, daß Gratian, der Gewährsmann Bellarmin's, seine Nachricht aus einer weit späteren Quelle müsse geschöpft haben, indem theils in den Acten jener Synode sich keine Spur davon findet, theils auch die darin berührten Umstände der Observanz späterer Jahrhunderte angemessen sind. Auch sprachen zu viele Stellen dagegen, daß die den Büßenden vorgeschriebenen Uebungen nur auf die Quadragesimalfasten wären beschränkt gewesen. Beides zeigt gündlich Bingh. l. l. vol. VIII. p. 118. Nicht anders verhält es sich auch mit einer Homilie in diem cinerum, die dem Maximus Taurinensis zugeschrieben wird, welcher um das Jahr 430 lebte; denn

der Titel dieser Homilie ist unstreitig erst von späterer Hand beigefügt worden. Darum haben antiquarische Schriftsteller der römischen wie der protestantischen Kirche als Stifter dieses Tages und der an demselben gewöhnlichen Aschenweihe (incineratio) Gregor den Großen gegen das Ende des 6. Jahrhunderts angesehen, z. B. Hospinian. l. l. p. 46. Hildebrandus l. l. p. 47. Calvoerius in Ritual. eccles. Part. II. Sect. II. 23. 303. Mittwoch in dissert. de capite jejunii etc. p. 4. ff.

Uebrigens muß aber der Gebrauch der Aschenweihe nur anfangs an einzelnen Orten gebräuchlich gewesen seyn; denn erst zu Ende des 12. Jahrhunderts, a. 1191., wurde er vom Papst Cölestin III. allgemein eingeführt.

II) Die noch jetzt gewöhnliche Feier der Aschermittewoche in der römischen Kirche. — Der Verfasser will darüber 2 Schriftsteller aus der römischen Kirche selbst sprechen lassen. Der erste in dem Buche: Vollständiges katholisch-liturgisches Lehr- und Erbauungsbuch von K. W. W. 1. B. 2. Abtheilung, Prag bei Johann Diesbach 1796 und der zweite Kottmayr in seinem schon oft angeführten Lexicon der römisch-katholischen Kirchengebräuche: Jener läßt sich also vernehmen: Die Weihung der Asche, die nach dem jetzt üblichen Gebrauche von den im verflossenen Jahre geweihten Palmen gemacht wird, ist von Gregor dem Großen verordnet worden, und wir haben von der Art, jene Asche zu weihen, die ältesten liturgischen Vorschriften. Der Priester, der die Asche weiht, läßt sich dieselbe von einem der Vornehmsten aus dem beistehenden Clerus auf die Stirn streuen, der die Worte: memento, quod cinis es et in cinerem reverteris dabei spricht. Dann streut sie der Priester auf eben die Art auf die Häupter des Clerus und der ganzen Versammlung der Gläubigen, um sie an die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens zu erinnern. Auch soll diese sinnbildliche Handlung an die Nothwendigkeit der Buße mahnen und an die Verdienste Jesu erinnern. — Kottmayr sagt ungefähr dasselbe und erwähnt nur noch einige kleine Veränderungen in der Liturgie, die von der Aschermittewoche an die Fasten hindurch stattfinden. — Auch in Rom findet diese Feierlichkeit mit vielem Gepränge statt. Hier empfängt der Papst von dem Cardinale, der das Amt hält, die geweihte Asche, doch wird ihm allein, nach einer Verordnung Urbans VI. a. 1343. das memento etc. nicht zugerufen. Oft finden sich bei dieser Feierlichkeit die eben anwesenden fürstlichen Personen, die Gesandten und andere ausgezeichnete Fremde ein, welche alle nach einer besondern Etiquette die geweihte Asche empfangen. Eine ganz neue und anziehende Beschreibung dieser Feierlichkeit findet man in der Schrift: Rom, wie es ist, oder Sitten, Gebräuche, Ceremonien, Religion und Regierung in Rom, Leipzig 1825 S. 57 ff. in dem Abschnitte Aschermittewoche. — Da die griechische Kirche mit einem andern Tage die Fasten vor Ostern beginnt, so ist ihr natürlich dieser Tag fremd. So viel der Verfasser hat in Erfahrung bringen können, ist zwar der Name Aschermittewoche in der protestantischen Kirche gewöhnlich, jedoch ohne alle religiöse Auszeichnung. Nur einige Volksbelustigungen, wie das Aschekehren, das Peitschen mit grünen Zweigen, erhalten sich hin und wieder noch als Ueberbleibsel der Zeiten vor der Reformation.

19.

Archidiaconen.

I. Ursprung. II. Verrichtungen und Vorrechte der Archidiaconen. III. Großes Ansehen, welches sie nach und nach erlangten, und Ursachen, wie dasselbe später wieder sank. IV. Was von diesem kirchlichen Amte noch in der heutigen christlichen Welt übrig sei.

Literatur. Monographien: G. Henr. Götze tractatus de Archidiaconor. in veteri ecclesia officiis et auctoritate. Lips. 1705. — Sarinelli Lettere eccles. 1716. Lett. XXV. Della origine dignità Archidiaconale. — J. P. Kreß: Erläuterung des Archidiaconalwesens und der geistlichen Sendgerichte. Helmst. 1725. — J. G. Pertzschen's: Vom Ursprunge der Archidiaconal-Gerichte, bischöflichen Officialen und Vicarien. Hildesheim 1743. — Schmidt de synodis Archidiaconalib. in Germania. S. Thesaur. eccles. T. III. p. 316 seqq. — Andr. Spitz dissert. de Archidiaconatib. in Germania. Bonnae 1790. — Allgemeinere Werke: Bingh. antiquitt. Vol. I. l. 2. c. 21. p. 328—341. — Thomassin. Vet. et nov. discipl. eccles. etc. P. I. l. 2. c. 17—13. — Planck's Geschichte der kirchlichen Gesellschaftsverfassung. B. 2. S. 584 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen Thl. 3. p. 100—102. — Binterim's Denkwürdigkeiten 1. B. 1. Thl. (handelt von den vorzüglichsten Archidiaconaten Deutschlands und ihren besondern Gerechtsamen.) Eisenschmid's Geschichte der Kirchendiener Th. 1. S. 74 ff.

I) Ursprung. Anfangs war unstreitig der Archidiacon nichts weiter als der Erste unter Gleichen, und verdankte diesen Vorzug gewöhnlich der längeren Dienstzeit. Später wurde es an manchen Orten gewöhnlich, daß der Archidiacon ohne Rücksicht auf die Anciennetät entweder von den übrigen Diaconen gewählt oder blos von dem Bischofe bestellt wurde. — Hieronym. ep. ad Evagr. 85. Conc. Agath. can. 23. Besonders wo das Letztere gewöhnlich war, konnte der Archidiacon sich leicht zu auszeichnenden Vorzügen erheben. Der Bischof wählte sich natürlich den, der für seine Zwecke der fähigste schien; er ließ diesen viele Geschäfte besorgen, und diese Auszeichnung, welche anfangs persönlich war, blieb nun an dem Amte haften. Das Interesse des Bischofs forderte es auch, die Diaconen auf Kosten der Presbyter zu heben; weil die letztern auf die Vorrechte des Bischofs, die derselbe gleichfalls auf ihre Kosten erworben hatte, eifersüchtig seyn mußten.

Hierin liegt auch der Grund, daß vom 4. Jahrhundert an die Diaconen in einem weit höheren Ansehen erscheinen. So sehr sich auch die Presbyter dagegen sträubten, so mußten sie doch in Ansehung der Würde und des Ranges den Archidiaconen nach und nach weichen. Daher kam es denn auch, daß sie schon im 6. und besonders im 7. Jahrhundert den Aeltesten vorstanden, weil sie im Namen der Bischöfe ganze Diöcesen befehligten. Kein Wunder also, daß die Presbyter später selbst nach dem Archidiaconate strebten und auch oft dazu erwählt wurden. Vid. Hincmari capitula Archidiaconis presbyteris data. tom. 8. conc. a. sec. 9. Und diese Gewohnheit ist in der abendländischen Kirche und durch das päpstliche Kirchenrecht fortdauernd bestätigt worden. Einige leiten den Ursprung der Archidiaconen vom apostolischen Zeitalter her, und glauben, daß der erste Märtyrer Stephanus, weil er in der Apostelgeschichte VI, 5. zuerst genannt wird, Archidiaconus gewesen sei. Allein das scheint dem Geiste des apostolischen Zeitalters entgegen, wo unter den Lehrern und Kirchendienern noch keine schroffe Abstufung stattfand, sondern die Idee einer allgemeinen Brüderschaft vorwaltete. Mit größerem Rechte setzt man daher ihren Ursprung in das 3. Jahrhundert, weil ihrer erst beim Hieronymus und andern Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts Erwähnung geschieht.

II) **Verrichtungen und Vorrechte der Archidiaconen.** Diese kann man eintheilen in **kirchliche** und **außerkirchliche.**

A) **Zu den kirchlichen gehören:**

a) daß sie zunächst um den Bischof beim öffentlichen Gottesdienste seyn und ihm Beistand leisten mußten. Unterzog sich der Bischof den ihm zukommenden Amtsverrichtungen, so waren sie seine Diaconi. Daher heißt es beim Verfasser der apostolischen Constitutionen l. II, c. 57. von dem Archidiacon: qui adsistebat. Beim Beginnen der Eucharistie rief er die Worte: „Nemo contra aliquem, nemo in simulatione accedat.“ Wenn der Bischof die Abendmahlsfeier selbst leitete, mußte der Archidiacon, wenn jener das Brod ausgetheilt hatte, den Laien den Kelch reichen. Ambros. de offic. l. 1. c. 41.

b) Sie mußten alle Verrichtungen beim Gottesdienste, wo, wann und von wem sie geschehen sollten, nach der Vorschrift der Bischöfe anordnen, z. B. wer das Amt eines Lectors, oder acoluthi, oder ostiarii verrichten sollte. Conc. Agath. can. 23. Isidori Hispalensis epist. ad Ludifred. apud Gratian. distinct. 25. c. 1. §. 11.

c) Sie hatten oft anstatt der Bischöfe zu predigen. Hieronym. com. in Ezech. c. 48.

d) Nicht minder konnten sie in Auftrag der Bischöfe höhere Cleriker ordiniren und die geringeren Kirchenbeamten feierlich in ihr Amt einweisen. Conc. Carthag. 4. can. 5. 6.

B) **Verrichtungen außer den gottesdienstlichen Versammlungen.** Es kam ihnen zu:

a) die Verwahrung des Kirchenschatzes, sowohl an Gefäßen als zuweilen vorräthigem Gelde. Auch hatten sie mit Vorwissen und Genehmigung des Bischofs Almosen an Arme und Hülfsbedürftige zu vertheilen, wo wieder die Diaconen ihre untergeordneten Gehülfen

waren. Daher erzählen Prudentius in hymno de S. Laurentio und Ambrosius de officiis l. III. c. 28. von dem Märtyrer Laurentius, welcher Archidiaconus zu Rom war, daß, als ihm der heidnische Richter befohlen hatte, die Schätze der Kirche auszuliefern, er den folgenden Tag alle Armen seiner Gemeinde vor den Richter gebracht und gesagt habe: hi sunt thesauri ecclesiae!

b) Sie konnten Diaconen und andere untere Kirchenbeamte mit Kirchenstrafen belegen und selbst des Amtes entsetzen. Conc. Chalced. art. 10.; auf Presbyter scheint sich aber dieß nicht erstreckt zu haben. Bingh. l. l. vol. 1. l. 2. cap. 28. §. 8.

c) Sie erhielten nach und nach eine Gerichtsbarkeit über die ganze Dioces des Bischofs. Gratiani distinct. 25. c. 1. Gregorii decretal. l. 1. tit. 24. c. 1. und waren recht eigentlich Vicarii der Bischöfe.

III) Großes Ansehen, weches die Archidiaconen gleich anfangs und auch in späterer Zeit behaupteten. — Zu den bedeutendsten Vorzügen des Archidiaconats gehörte unstreitig der, daß man von da unmittelbar zur Stelle des Bischofs hinaufsteigen konnte. Die Synode zu Sardica hatte zwar ausdrücklich verordnet, daß Niemand zum Bischof geweiht werde, der nicht zuvor eine Zeit lang die Aemter eines Lectors, Diacons und Presbyters bekleidet habe; allein, wie es scheint, ist dieses Gesetz nie in Ausübung gekommen. Schon früher sah man Beispiele, daß Diaconen zu Bischöfen emporstiegen; die bekanntesten bieten Athanasius in Alexandrien, und Cäcilian in Carthago dar. Und auch später blieb dieß ganz gewöhnlich. Gleich anfangs eröffnete dieses Amt einen sicherern Weg zur Bischofsstelle, als das Presbyterat. Darum konnte vermuthlich Hieronymus einst sagen: ein Archidiacon halte sich herabgesetzt, wenn er zum Presbyter geweiht werde. Hieron. com. in Ezech. 48. Schon das Concil. zu Chalcedon 451. unterschied in einem Schreiben an die alexandrinische Kirche den Archidiaconus als Vorgesetzten von dem übrigen Clerus, und viele Beispiele selbst in der römischen Kirche beweisen, daß schon damals das Archidiaconat häufig der Weg zum Episcopat oder Patriarchat war. Seit dem 5. Jahrhundert behaupteten die Archidiaconen bei den meisten Kathedralkirchen den ersten Platz nach den Bischöfen, deren Stellvertreter sie auf den Concilien und als Generalvicarien in den Diöcesen waren. Doch hatte im 7. Jahrhundert noch nicht jede Kathedrale ihren Archidiaconus, da 666 auf einer Synode zu Merida can. 10. diese Einrichtung erst in Spanien eingeführt wurde, und bis in das 9. Jahrhundert handelten die Archidiaconen immer nur in Auftrag und als delegirte Officialen der Bischöfe ohne persönliche Amtsgewalt. Aber von dieser Zeit an wuchs die Macht und Selbständigkeit der Archidiaconen, wozu folgende Ursachen mitwirkten:

1) die Unfähigkeit vieler Bischöfe, ihre Diöcesen selbst zu regieren.

2) Die vom Bischofe Hebdo von Straßburg 774 ausgegangene Einrichtung, den bischöflichen Sprengel in mehrere Archidiaconate (banna archidiaconalia) zu vertheilen. Obgleich dadurch die Geschäfte, die vorher der Archidiaconus an der Kathedralkirche allein verwaltet hatte, unter mehrere Archidiaconen vertheilt wurden, so

stand doch nun jeder seinem Sprengel als ein unabhängiger Kirchenbeamter (vicarius natus) mit voller bischöflicher Vicariatsgewalt vor, von welcher der Bischof sich nur das Absolutionsrecht vorbehielt. Der Bischof Heddo nämlich und die ihm ertheilte päpstliche Bestätigung erklärten den Archidiacon für einen freien Dignitarier der Kirche, der von keinem Bischofe willkürlich entsetzt werden dürfe. S. Hist. de l'église et des Evêques de Strasbourg p. Philip. Andr. Grandidier. Strasb. 1776—78. Tom. I. p. 176. 291.

3) Das durch die Archidiaconate geweckte Standes-Interesse. Mehr oder weniger entfernt von dem Bischofe und gestützt auf den Beistand ihrer Amtsgenossen, die gleicher Vortheil zu einer Korporation verband, konnten sie ein eigenmächtiges Verfahren in ihrem eigenen Sprengel leichter wagen und durchsetzen. In den katholischen Ländern außer Italien wo der geringere Umfang der Diöcesen weitere Eintheilungen in kleinere Districte nicht zuließ, wurde die Errichtung solcher Archidiaconate immer häufiger, und durch abermalige Eintheilung dieser Sprengel in kleinere Bezirke unter eigenen Erzpriestern zugleich die Verwaltung der ganzen Diöcesen sehr regelmäßig geordnet. S. Planck Geschichte der kirchlichen Gesellschafts-Verf. B. 2. S. 584 ff. Die Archidiaconen erhielten an den Erzpriestern (obgleich einige, wie im Salzburgischen, gleich anfangs eximirt waren) Untergebene, durch die sie die Pfarrer bequem beherrschen und die Ausführung ihrer Befehle sichern konnten.

Wie sehr die Archidiaconen dieß Alles für ihre Unabhängigkeit und für ihren äußern Vortheil zu benutzen verstanden, davon zeugen die Klagen über ihre Bedrückungen in jener Zeit und der Umstand, daß auch vornehme Laien es nicht verschmähten, Archidiaconate an sich zu bringen. Solches Eindringen der Laien in diese Pfründen verbot zwar schon 805 Karl der Große. Doch besaßen noch im 12. Jahrhundert französische Barone, selbst königliche Prinzen, Archidiaconate, deren Patronat an den König von Frankreich gekommen war. S. Thomassin Vet. et nov. discipl. eccl. circa beneficia P. I. l. II. c. 20. — Im 11. und 12. Jahrhundert waren sie als die kirchlichen Hauptpersonen und anerkannte Prälaten auf dem Gipfel ihrer Macht, wie der Titel: de officio Archidiaconi im canonischen Rechte, und die Größe des ihnen darin gesetzlich zuerkannten Einflusses beweist. Aber von jetzt an sinkt ihr Ansehn wieder und zwar dadurch:

a) daß sie wegen vermehrter Geschäfte wirklich Stellvertreter gebrauchten, oder aus Eitelkeit und Bequemlichkeit dieselben wählten, um das vornehme Zurückziehen der Bischöfe von jeder Amtsbemühung nachzuahmen;

b) daß die Bischöfe für diejenigen Amtsverrichtungen, die den Archidiaconen nicht übertragen waren, und zur Aufrichtung einer höhern richterlichen Instanz, an die von den Archidiaconatsgerichten appellirt werden konnte, sich besondere von ihnen ganz abhängige Officialen oder Generalvicarien an die Seite setzten.

Sehr zu ihrem Nachtheile übersahen die Archidiaconen jene Organisation der neuen bischöflichen Officialen. Bald verloren sie dadurch ihren Einfluß auf Ehesachen und die Visitationen geschahen wirklich durch die Bischöfe selbst oder durch ihre neugewählten Stellvertreter. S. Planck

a. a. O. Bd. IV. Abschnitt 2. S. 598 ff. Zu dieser Veränderung kam es jedoch keineswegs durch gewaltsame Schritte noch in allen Diöcesen zu einer Zeit. Einige Archidiaconate erloschen schon seit dem 12. Jahrhundert, andere dauerten selbst bis auf die Reformation, wie z. B. das Archidiaconat in Budissin. S. Janke von dem Archidiaconat zu Budissin. Görlitz 1787. 4. S. 8 ff. — Doch wurden die Archidiaconen auf dem Concilio zu Trident immer noch als active Kirchenbeamte angesehen; Sessio XXIV. de reformat. c. 3., ihre alte Jurisdiction nach Maaßgabe der in den Bisthümern bestehenden verschiedenen Observanz, mit Ausschluß der Ehesachen (c. 20.), bestätigt und nach frühern Conciliensbeschlüssen nur Doctoren oder Licentiaten des canonischen Rechtes oder der Theologie zur Bekleidung dieser Würde (c. 12.) fähig erklärt. Auch standen in Frankreich während des 17. Jahrhunderts Archidiaconen in voller Ausübung ihrer Jurisdiction und des Visitationsrechts. S. Thomassin l. c. cp. 20., und im Erzbisthume Benevent hatte der Archidiaconus als erster Prälat nach dem Erzbischof noch im Anfang des 18. Jahrhunderts einen eigenen Sprengel und Gerichtshof, von dem nur an den Papst appellirt werden konnte. Indessen ging in den meisten Diöcesen seit dem 15. und 16. Jahrhundert die Gerichtsbarkeit der Archidiaconen an die bischöflichen Generalvicariate über, und wo ihre Würde nicht auch dem Namen nach ganz erlosch, wurde sie nur wegen der an ihren Titel geknüpften Einkünfte einem der obern Capitularen beigelegt. — Was zeither von dem wachsenden und sinkenden Ansehen der Archidiaconen gesagt worden ist, gilt nur von der abendländischen Kirche, denn im Oriente kamen die bischöflichen Vicariatsgeschäfte schon im 6. Jahrhundert an den Chartophylax, und der Archidiaconus blieb nur der erste unter den Diaconen und auf den Kirchendienst beschränkt. Wegen Rangstreitigkeiten erlosch diese Würde bei den Kathedralen bald ganz und erhielt sich blos unter der Hofgeistlichkeit zu Constantinopel, wo der Archidiaconus zu Ceremoniendiensten gebraucht wurde, bis zum Untergange des griechischen Kaiserthums. S. Codin. de offic. aulae Constantinop. c. IX. nr. 2. 4. 6. In spätern Zeiten kommt dieß Wort bei griechischen Schriftstellern immer seltener vor.

IV) Inwiefern die kirchliche Würde des Archidiaconats noch in der heutigen christlichen Welt übrig sei. — — Was die griechische Kirche anbetrifft, so ist das Archidiaconat in ihr jetzt als ganz erloschen anzusehen, indem auch hier nicht einmal der Name vorkömmt. — In Beziehung auf die römische Kirche läßt sich nur so viel sagen: Die statistischen Einleitungen in Ughelli Italia Sacra ed. secunda Venet. 1720 zeigen, daß das Archidiaconat bei den Domcapiteln in Italien, eine zu den obersten Dignitäten gehörende, der Präpositur und dem Decanat bald vor- bald nachstehende und in der Regel geschäftslose Prälatur ist, aber in einigen Stiftern, wie gegenwärtig auch in den französischen und deutschen, gar nicht mehr stattfindet. Wo neuere Concordate die Errichtung oder Wiederherstellung von Domcapiteln anordnen, wird keiner Archidiaconate gedacht. Weil das canonische Recht überhaupt die Erhaltung und Bedeutung dieser Würde von den sehr verschiedenen Observanzen der alten Domstifter abhängig macht, kann im Allgemeinen weder das Fortbestehen, noch das Auf-

hören derselben behauptet werden, wiewohl letztes bei weitem von den meisten Stiftern gilt.

In der hohen anglikanischen Kirche sind die Archidiaconen noch jetzt Stellvertreter der Bischöfe zur Regierung der Diöcesen, welche, in Archidiaconate getheilt, durch die denselben vorgesetzten Archidiaconen beaufsichtigt werden. Sie haben eigene Gerichtsbarkeit, visitiren die Kirchen ihres Sprengels jährlich zweimal, behaupten den Rang nach den Decanen und sind den Bischöfen verantwortlich. S. Stäudlins kirchliche Geographie und Statistik B. 1. S. 149. — In der dänischen und schwedischen Kirche vertreten die Pröpste diese Stelle in der Hierarchie. — Die Archidiaconen in den evangelisch=lutherischen Kirchen sind nur die ersten unter den Diaconen an den Stadtkirchen ohne besondere Vorrechte.

20.

Asylrecht der Kirchen.

I. Name und Ursprung der sogenannten Asyle und wahrscheinlicher Anfangspunkt des Asylrechtes für christliche Kirchen. II. Schwanken der bürgerlichen Gesetzgebung im Bestätigen und Beschränken dieses kirchlichen Vorrechtes; dagegen eifriges Bestreben des Clerus, dasselbe zu erhalten und immer mehr auszubilden. III. Besondere Eigenthümlichkeiten, die sich bei Ausübung des Asylrechtes bildeten, und die sich beziehen a) bald auf den örtlichen Umfang desselben, b) bald auf die Gattung von Verbrechen, die von diesem Rechte ausgeschlossen wurden, c) bald auf das besondere Verhalten, wozu die in die Kirchen Geflüchteten verbunden waren. IV. Licht- und Schattenseite des kirchlichen Asylrechtes. V. Veränderung dieses Vorrechtes durch die Reformation und Ansicht davon in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Mehr aus dem kirchenrechtlichen Gesichtspunkte betrachtet findet man die reiche, hierher gehörige Literatur verzeichnet in Pütters Lit. III. §. 1288. und in Klübers Lit. S. 413, wo noch beizufügen ist: J. Th. B. Helfrecht von den Asylen. Hof. 1801. 8. — Aeltere Monographien sind: Ge. Moebii ἀσυλολογία, seu de Hebraeor. Gentilium et Christianor. asylis. Lips. 1673. 4. — Gust. Carlholm de asylis. Upsala 1682. 8. Ge. Ritterhusius de asylis, auch in dem 7. Thle. der Criticor. Anglicanor. Engelbrecht de iniusta asylorum extensione. Helmst. 1720. 4. — Allgemeinere Werke betreffend, so findet man in allgemeineren kürzeren Andeutungen etwas in Bingh. origin. eccles. l. 8. c. 11. mit der Ueberschrift: De prima origine Asylor. deque legib. eo spectantib. in ecclesiis christ. p. 353 ff. — Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens 1. Thl. p. 136 und 137. — Eichhorns Grundsätze des Kirchenrechtes der katholischen und evangelischen Religionspartei. Göttingen 1833. 2. B.

1) Name und Ursprung der sogenannten Asyle und wahrscheinlicher Anfangspunkt des Asylrechtes für christliche Kirchen. — Voigt in seiner Thysiasteriologie C. XIV. §. 1. hat mehrere Conjecturen über die Ableitung des Wortes Asyl aufgestellt. Wir wollen einige derselben hier anführen. Die gewöhnliche Erklärung ist diese, daß man annimmt, es sei ursprünglich ein

Adjectivum, wobei man ein Wort, wie δῶμα, χωρίον u. a. ergänzen müsse. Ἄσυλον sei zusammengesetzt aus dem α priv. und συλάω h. e. spolio, quia aliquem ibi spoliare vel inde detrahere nefas erat. Nach Servius ad Virgil. Aen. II, 761. soll ἄσυλον so viel seyn, als ἄσυρον (von σύρω traho), quod neminem inde abstrahere liceat. — Noch andere wollen es lieber von dem Hebräischen ableiten, und zwar theils von אֵשֶׁל nemus, theils von שָׁלַל spoliavit. Nach der Wortbedeutung zeigte demnach Asyl jeden Ort an, wo keine σύλη, Gewaltthätigkeit, Beraubung, stattfindet, sondern vielmehr Schutz und Sicherheit der Personen und des Eigenthumes zu erwarten ist. Dieß scheint auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in der christlichen Kirche zu seyn, indem nach Stellen der Kirchenhistoriker und Kirchenlehrer; wie z. B. des Socrates, Sozomenus, Orosius, Augustinus, Hieronymus u. a. die Kirchen und Altäre zur Zeit der Noth und Kriegsgefahr als Zufluchtsorte betrachtet wurden, wo man für Menschen und Kostbarkeiten Schutz suchte. Selbst die in das Römerreich eingedrungenen Barbaren sahen nicht selten christliche Kirchen und Altäre als ein unverletzliches Heiligthum an, in welchem auch Heiden und Juden einen sichern Zufluchtsort fanden. — Später kam aber ein eigenthümlicher Begriff zu dem Worte Asyl, nämlich die Voraussetzung, daß derjenige, der in der Kirche seine Zuflucht sucht, eines Verbrechens wegen verfolgt werde.

Daß im jüdischen und heidnischen Alterthume bereits Asyle vorhanden waren, ist eine bekannte Sache. Auch lag ihnen in jener Zeit eine lobenswerthe Idee zum Grunde, nämlich, um leidenschaftlicher Selbsthülfe, um der Hitze und Uebereilung beim Strafen vorzubeugen, um Zeit zu gewinnen, eine geregelte Rechtspflege geltend zu machen. In diesem Geiste war besonders das Asylrecht in der mosaischen Verfassung wirksam. Eine Freistatt nämlich gewährte bei den Hebräern gegen die sie verfolgenden Bluträcher einem alten Herkommen zufolge a) der Altar in der Stiftshütte und in dem Tempel. Exod. 21, 13. (1 Kön. 2, 28 f., vergl. 1 Kön. 1, 50), dessen Hörner der Flüchtling umfaßte, b) gesetzlich aber die von Moses schon verordneten 6 Freistätte (עָרֵי מִקְלָט) LXX: πόλεις φυγαδευτηρίων, φυγαδεῖα, καὶ. καταφυγῆς, welche den Leviten gehörten, nämlich: Bezer, Ramoth, Galan jenseits und Kadesch, Sichem, Kirjath-Arba diesseits des Jordan. Jos. 20, 7. 8. — Hier mußte sich der Flüchtling, wenn sich bei der Untersuchung wirklich ergab, daß er nicht mit Absicht den Todtschlag verübt hatte, so lange aufhalten, bis der Hohepriester, unter dessen Regierung sich der Todtschlag ereignet hatte, gestorben war; verließ er die Freistatt eher, so konnte ihn der Bluträcher ungestört tödten. Num. 35, 25 ff. Die Straßen nach den Freistätten mußten gut unterhalten und mit Merkzeichen versehen werden, damit sich der Verfolgte nicht verirren konnte. Vorsätzliche Mörder mußten, auch wenn sie zum Altare und in die Freistätte geflohen waren, dem Bluträcher zur beliebigen Strafe ausgeliefert werden, Michaelis Mos. Recht II. §. 136. V. §. 237. — Wichmannshausen de praesidiariis Levitar. urbibus. Viteb. 1715. — Das griechische und römische Alterthum kannte ebenfalls das Recht der Asyle selbst für vorsätzliche Mörder. (Serv. ad Aen. 8, 342. — Liv. 1, 8. Tac. An. 3, 60.). Eine vorzüglich be-

rühmte Freistatt war Daphne bei Antiochia, 2 Macc. 4, 34. Auch die verfolgten Heiden flohen in die Tempel und zu den Füßen der Götterbilder. In späterer Zeit wurde bei den Römern auch den Bildsäulen der Kaiser ein solches Vorrecht beigelegt; ja man dehnte es selbst auf die Adler der Legionen aus. Dieß nun berücksichtigend kann man wohl annehmen, daß jüdische und heidnische Sitte daran Theil hatte, wenn das Asylrecht auch auf die Christen überging, nachdem ihre Religion zur Staatsreligion erhoben worden war. Jedoch unterscheidet sich das Asylrecht für christliche Kirchen wesentlich von der jüdischen und heidnischen Sitte durch seinen weiten Umfang, indem jede Kirche, jeder Altar eine Freistätte bildete, was sich selbst in späterer Zeit, wie wir weiter unten sehen werden, noch mehr ausdehnte. Nach der mosaischen Einrichtung wurden für das ganze Reich nur 6 Freistätten bestimmt, und rechnet man auch den Tempel in Jerusalem mit seinem Hauptaltar hinzu, so ist doch die ganze Zahl der Asyle auf 7 beschränkt. Auch den heidnischen Asylen war nur eine bestimmte Lokalität angewiesen. So das von Romulus in seiner neuen Stadt als Zuflucht für alle Verbrecher angeordnete. Liv. hist. l. 1. c. 8. In der Regel waren nur gewisse Inseln, Städte, Haine, Tempel und Altäre zu Freistätten (arae salutis) bestimmt, und die Anzahl derselben war nie bedeutend, so daß es von den Geographen und Geschichtschreibern als eine besondere Merkwürdigkeit angeführt wird, wenn ein Ort ein Asyl war. Vergl. Liv. hist. l. XXV. c. 51. Nur in der spätern Zeit und besonders unter der Kaiserregierung nahmen, wie wir bereits bemerkt haben, die Asyle zu. Aber auch diese Vervielfältigung stand immer noch in keinem Vergleiche mit der seit dem 4. Jahrhundert sich immer mehr verbreitenden christlichen Sitte, jede Kirche und jeden Altar, und später auch andere Lokalitäten, als Freistätten zu betrachten.

Man nimmt gewöhnlich an, daß das Asylrecht für christliche Kirchen mit Constantin dem Gr. begonnen habe. Gothofredus (Comment. ad L. IX. C. Th. t. 45 de his, qui ad eccles. confug. l. 1.) hat mehrere hierher gehörige Beispiele gesammelt, welche in die Regierung des Constantius fallen. Damit stimmt auch das spätere von Theodosius 392 ertheilte hierher gehörige Gesetz insofern überein, daß man aus dem Inhalte desselben abnehmen kann, es solle damit nicht sowohl ein neues Vorrecht verliehen, als vielmehr ein schon vorhandenes Vorrecht mehr bewilligt werden. Auch in Gregor. Naz. orat. 20, in Paulini vita Ambrosii und Ambros. ep. 33. werden Thatsachen erzählt, welche das Asylrecht für christliche Kirchen ungefähr in dieser Zeitperiode bestätigen, so daß man im Allgemeinen wohl annehmen kann, die Regierungszeit Constantins des Gr. sei der ungefähre Anfangspunkt des Asylrechtes für christliche Kirchen.

II) Schwanken der bürgerlichen Gesetzgebung im Bestätigen und Beschränken des Asylrechtes für christliche Kirchen; dagegen eifriges Bestreben des Clerus, jenes Recht zu behaupten und immer mehr auszubilden. — Wie sehr sich auch das Recht der Freistätten bei den Tempeln einzelner Gottheiten im heidnischen Cultus auf uraltes Herkommen gründete, so fühlte man doch auch das Gefährliche der

selben in der römischen Rechtspflege, besonders in den Zeiten der spätern Kaiserregierung. Vom Kaiser Augustus meldet Strabo l. XIV. p. 641., daß er dem Dianentempel zu Ephesus das Asylrecht genommen habe, weil es nur zur Vermehrung der Verbrecher diente. Noch durchgreifender handelte hier Tiberius; denn von ihm heißt es Sueton. vit. Tiberii c. 26.: Templa, flamines, sacerdotes sibi decerni prohibuit etiam statuas atque imagines, und ibid. c. 37.: Abolevit vim moremque asylorum, quae usquam erant. Doch muß dieses Verbot des Tiberius in der Folge nicht beachtet worden seyn; denn wir finden auch nach ihm das Asylrecht einzelner geheiligten Orte im Römerreiche. Eine ähnliche Erscheinung finden wir auch nach Constantin. Vielleicht schon dieser Kaiser und noch mehr seine unmittelbaren Nachfolger, wie oben gezeigt worden ist, hatten den christlichen Kirchen das Recht der Freistätten verliehen; aber eben weil dieses Recht im christlichen Kirchensysteme eine Vervielfältigung und Ausdehnung erhielt, die es im jüdischen und heidnischen Cultus nicht gehabt hatte; so fühlten sich selbst orthodoxe Kaiser nach dem Beispiele ihrer Vorfahren, namentlich des Augustus und Tiberius, bewogen, auf völlige Aufhebung oder doch große Beschränkung desselben zu denken. Schon Theodosius d. Gr. sah sich im Jahre 392 genöthigt, den Staatsschuldnern das Asylrecht abzusprechen. Cod. Theodos. l. IX. tit. 45. l. 1. Dasselbe geschah von Arcadius und Honorius im Jahre 307 durch ein Gesetz, das auf die Juden, welche Christen werden zu wollen vorgaben, ausgedehnt wurde. Ibid. I. 16. — Cod. Justin. l. I. tit. 12. l. 1. — Nach dem Berichte des Socrat. hist. eccles. l. VI. c. 5. Sozom. l. 8. c. 7. ließ sich Arcadius durch den mächtigen Günstling Eutropius bewegen, das Asylrecht durch ein Gesetz gänzlich und förmlich aufzuheben. (Ueber das Schicksal des Eutropius, der später zu diesem Rechte seine Zuflucht nehmen mußte, vergl. Schröckh's Kirchengeschichte Thl. 8, S. 60—61.) — Jedoch finden sich auch spätere Erscheinungen vom Gegentheil. Honorius erließ im Jahre 414 für den Occident die Verordnung, daß die Nichtachtung des Asylrechtes als ein Majestätsverbrechen angesehen werden sollte. Bald darauf im Jahre 431 bestätigte auch der Sohn des Arcadius, Theodosius der Jüngere, das Asylrecht nicht nur, sondern er gab demselben auch in Ansehung des Lokals eine größere Ausdehnung. — Ein wichtiger Schritt zur Verbesserung der Gesetzgebung in diesem Punkte war die vom Kaiser Justinian im J. 535. erlassene Verordnung (Justin. Nov. constit. XVII. c. 7.), welche die bald zu erwähnende und nothwendige Beschränkung dieses Rechtes enthält. — Allein die hier aufgestellten bessern Grundsätze fanden wenig Eingang, was theils der Barbarei der Zeit zuzuschreiben ist, theils aber auch dem Widerstreben des Clerus, welcher diesen Gegenstand als zur Gerichtsbarkeit der Bischöfe gehörig betrachtete. Die Belege dazu findet man in einer Reihe von Synodalbeschlüssen und in besondern Aeußerungen berühmter Kirchenlehrer. So wurde z. B. in einer afrikanischen Synode im J. 499 (Coleti Conc. Tom. p. 1463) beschlossen, durch eine Deputation den Kaiser zu bitten, das Gesetz zurückzunehmen, welches er wegen Aufhebung des Asylrechtes auf Anrathen des Eutropius gegeben hatte. Am meisten aber eiferte Chrysostomus dagegen, (Hom. in Eutrop. Tom. IV. p. 481 ff.) Andere hierher ge-

hörige Synoden sind die zu Orleans im Jahre 511. — zu Arles im J. 541, — zu Maçon im J. 586, — zu Rheims im J. 630, — zu Toledo im J. 681 u. a., auf welchen das Asylrecht der Kirche vindicirt und auch auf die schwersten Verbrechen ausgedehnt wurde. Weniger befremdend ist es, wenn sich eine Reihe schwacher Regenten, die von Justinian abwärts in einer vielbewegten stürmischen Zeit lebten, diese Beschränkung der bürgerlichen Gesetzgebung gefallen ließen, als wenn selbst Carl der Gr. zuletzt in seinem ganzem Umfange das Asylrecht anerkannte und bestätigte. (Capitul. Car. M. a. 789. c. 2. — Capit. II. a. 803. c. 3.) Dasselbe geschah auch von Carls Nachfolgern. Später noch, seit Pseudo-Isidor, nimmt die Kirche das Asylrecht selbst als ein ihr zustehendes, und in diesem Sinne ihrer Gesetzgebung unterworfenes Recht in Anspruch. Die Hauptstellen finden sich bei Gratian. Causa 17. Qu. 4. und in dem Titel der Decretalen de immunitate ecclesiar. Vergl. Eichhorns Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und evangelischen Religionsparthei in Deutschland. Göttingen 1833. 2. B. p. 802.

III) Besondere Eigenthümlichkeiten, die sich bei der Ausübung des Asylrechtes bildeten, und die sich beziehen a) bald auf den örtlichen Umfang desselben, b) bald auf die Gattung von Verbrechen, die von diesem Rechte ausgeschlossen waren, c) bald auf das besondere Verhalten, wozu die in die Kirchen Geflüchteten verbunden waren.

a) Oertlicher Umfang des Asylrechtes. — Anfangs scheint nur der Altar und das Chor der Kirche der eng beschränkte Raum für Freistätten gewesen zu seyn, daher in Synesius ep. 58. und bei andern alten Schriftstellern der Altar oft ἄσυλος τράπεζα genannt wird. Etwas später kam auch noch das Schiff der Kirche hinzu. Im 5. Jahrhundert zur Zeit Theodosius II. oder des Jüngern erhielt die ganze Area die Bedeutung als Freistätte. Daher heißt es Codex Theod. l. IX. tit. 55. de iis, qui ad ecclesias confugiunt. leg. IV.: Inter templum, quod parietum descripsimus cinctu, et post loca publica et januas primas ecclesiae, quicquid fuerit interjacens, sive in cellulis, sive in domibus, hortulis, balneis, areis atque porticibus confugas interioris templi vice tueatur, etc. Ganz besonders war dieses Vorrecht mit den sogenannten Taufsälen oder Baptisterien verbunden, die in der frühern Zeit von den Kirchen getrennte Gebäude waren. (S. den Art. Baptisterien.)

In einem solchen Taufsale war es, wo von der Eutychianischen Parthei der alexandrinische Bischof Proterius grausam ermordet wurde. Evagr. l. II. c. VIII. In der Folge erweiterte sich das Asylrecht besonders unter den Carolingern immer mehr und man findet, daß auch die Kirchhöfe oder Gottesäcker und die Wohnungen der Bischöfe als Asyle angesehen wurden. Späterhin geschah dieß auch in Ansehung der Capellen, der außer den Kirchen aufgerichteten Crucifixe, des sogenannten Venerabile, wenn es der Priester zu den Kranken brachte, ja selbst in Ansehung der Pfarrwohnungen. Lud. Thomassini discipl. eccles. P. II. l. 3. c. 100. Tom. VI. p. 686 seqq. Den Klöstern wurde anfangs dieses Recht nicht zugestanden. Erst die Synode zu Nemours

im Jahre 1284 erklärt Xenodochia und religiosas domus für gerechte Asyle. Auch die Wohnungen der römischen Cardinäle erhielten das Asylrecht (Thomassin, Tom. VI. 692.), welches sodann auch die politischen Gesandten in Anspruch nahmen und erhielten. Es ist bekannt, was für Streit wegen der Quartierfreiheit (jus asyli legator.) entstand, und wie bis in die letzte Hälfte des 18. Jahrhunderts dieser Punkt noch eine besondere politische Wichtigkeit hatte. — Gehen wir auf eine andere Frage über, nämlich auf die:

b) **Welchen Personen wurde das Asylrecht in den christlichen Kirchen zugestanden, welchen verweigert?** — Es lag keineswegs in dem Plane der frühern christlichen Kirchendisciplin, die Orte der öffentlichen gemeinschaftlichen Gottesverehrung als Orte zu betrachten, wo das Verbrechen Zuflucht finden und die Uebelthäter dem rächenden Arme der Gerechtigkeit könnten entrissen werden. Vielmehr sollten sie der verfolgten und widerrechtlich unterdrückten Unschuld zur Zuflucht dienen, bis eine geregelte Rechtspflege angewendet werden konnte und die Bischöfe Gelegenheit erhielten, ihr Fürsprecheramt bei der weltlichen Obrigkeit zu verwalten. Auf diese Art wurde Basilius wider den Statthalter von Pontus (Gregor. Naz. orat. 20. de laudibus Basilii) — Synesius wider den Statthalter von Ptolemais Andronikus (Synes. ep. 58.) — und Chrysostomus wider den schon oben erwähnten Eutropius in Schutz genommen. Daß dieses richtige Gefühl vorherrschend war in den ersten Zeiten, wo die christliche Religion zur Staatsreligion erhoben worden war, sieht man aus dem Geiste der bürgerlichen Gesetzgebung jener Tage; denn sie verweigerte gesetzlich das Recht der Freistätte:

α) den Staatsschuldnern, sowie offenkundigen Betrügern, und allen denen, die kaiserliche Einkünfte unterschlagen hatten. Flohen dergleichen Verbrecher in eine Kirche, so wurden sie kraft eines Gesetzes (Cod. Theodos. l. 9. tit. 44. de his, qui ad ecclesias confugiunt) wieder weggeholt, oder wenn der Bischof und die Cleriker einen solchen Schuldner verheimlichten, so mußten sie ohne Barmherzigkeit für ihn bezahlen, so viel er schuldig war. Dieß war unter andern eine Ursache, warum die Kirchen nicht gern solche Vermächtnisse annahmen, mit welchen Dienstleistungen verbunden waren, die in kaiserliche Kammersachen einschlugen, und wodurch die Kirche bei einem entstandenen Unglücksfalle, z. B. bei Lieferung des Getreides aus Afrika nach Rom und nach andern Provinzen, in schwere Schulden gestürzt werden konnte. Vergl. Augustin's Homil. 49. de diversis. — Verweigert wurde ferner das Recht kirchlicher Freistätten:

β) den Juden, die, wenn sie Schulden gemacht oder andere Bosheiten ausgeübt hatten, sich stellten, als wenn sie Christen werden wollten. Diese konnten vermöge eines Gesetzes von Honorius und Arcadius (Cod. Theod. l. c.) nicht geschützt werden, bevor sie nicht bezahlt oder dargethan hatten, daß sie der angeschuldigten Verbrechen nicht anzuklagen seien. In andern Fällen wurde zwar das Freistattsrecht den Juden so wenig versagt, wie den Heiden; aber in den angeführten Fällen durften sie keine Ansprüche darauf machen.— Mehr vermuthen läßt es sich aus einem allgemeinen Gesetze wider

Häresie und Apostasie von Theodosius und Valentinian (Cod. Theodos. l. XVI. tit. 7. de apostatis, leg. 4, wo es heißt: hi, qui sanctam fidem prodiderunt et sanctum baptisma haeretica superstitione profanarunt, a consortio omnium segregati sint), daß auch

γ) Ketzern und Abtrünnigen das Asylrecht verweigert worden sei. Ritterhusius in seiner ältern Monographie hat dieß in mehrern Beispielen erläutert. Knechten, die in Gefahr standen, von ihren ketzerischen Herrn zu gleicher Häresie verführt zu werden, ließ man das Recht der kirchlichen Freistätten angedeihen und schenkte ihnen wohl auch nach Befinden die Freiheit. (Cod. Theodos. l. XVI. tit. 6. — ne sanctum baptisma iteretur, leg. IV. — his, qui forsitan ad rebaptizandum cogentur, sit refugiendi ad catholicam ecclesiam facultas, ut ejus praesidio adversus hujus criminis auctores attributae libertatis praesidio defendantur. Man sieht jedoch, daß dieß Gesetz sich mehr auf die Donatisten beziehe, die bei ihren christlichen Sclaven auf Wiederholung der Taufe drangen. In andern Fällen aber war den Sclaven das Asylrecht versagt, z. B. wenn sie ihren Herren entlaufen waren. Jetzt mußten sie, wenn sie in die Kirche geflohen, oder selbst durch die Ordination in den Clerus aufgenommen worden waren, wieder ausgeliefert werden. — Endlich war das kirchliche Asylrecht verweigert denen:

δ) die grobe, offenkundige Verbrechen begangen hatten, und wohin Diebe, Betrüger, Verräther, Aufrührer, Mörder, Ehebrecher, Jungfrauschänder und dergl. gehörten. Diese mochten Herren oder Freigelassene seyn, so wurden sie auch nicht eine Stunde geduldet, sondern konnten ungehindert aus der Kirche weggerissen, und wenn sie sich zur Wehre setzten, ohne Umstände ihres Lebens beraubt werden.

Außer dieser weisen Beschränkung des Asylrechtes in den Tagen des aufblühenden Christenthums als öffentlicher Staatsreligion ertheilt auch das christliche Alterthum noch einige Nachrichten

c) über die Verpflichtungen derer, die sich, um sich zu retten, in die Kirchen geflüchtet hatten. — Diese Nachrichten beschränken sich ungefähr auf folgende Punkte:

α) Niemand durfte mit Gewehr und Waffen seine Zuflucht in die Kirchen noch an einen andern Ort nehmen, mit welchen das Freistattsrecht verbunden war. That einer das Gegentheil oder gab er das Gewehr nicht von sich, nachdem er deshalb war erinnert worden; so durfte die Obrigkeit bewaffnete Leute in die Kirchen schicken und einen solchen mit Gewalt aus denselben reißen lassen. Fiel ein solcher Flüchtling im Waffenkampfe, selbst im Lokale des Asyls, so wurde dieses doch der bürgerlichen Obrigkeit nicht als Gewaltthat angerechnet.

β) Diejenigen, die zu den Kirchen als Asyle ihre Zuflucht nahmen, mußten sich in denselben auch still verhalten, und durch Geschrei keinen Auflauf und keine Bewegung unter dem Volke veranlassen. Besonders war ihnen bei Verlust ihrer gerechten Sache untersagt, den Kaiser anzureden, falls derselbe in die Kirche käme. Hatten sie beim Kaiser etwas anzubringen, so mußten sie sich als Mittelspersonen der Bischöfe bedienen.

γ) Endlich durften auch Flüchtlinge der Art in den Kirchen weder

essen, noch trinken, noch schlafen, sondern es wurden ihnen hierzu andere Nebengebäude der Kirchen angewiesen, in welchen sie eben so sicher waren. Cod. Theod, l. 9. tit. 45. leg. 4. — Vergl. Bingh. antiquit. l. 8. c. 9. §. 10—12., welche die Ueberschrift führen: Conditiones antiquitus a confugientibus ad ecclesiam observari debitae.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf das zeither Gesagte, so ergiebt sich, daß wohl mehrere Jahrhunderte bei dem zeither besprochenen Asylrechte die bürgerliche Gesetzgebung mit der Milde der Kirche im schwesterlichen Bunde stand. Leider änderte sich dieß später größtentheils durch die Schuld des Clerus, und zu den schädlichen Einwirkungen der Hierarchie auf die bürgerliche Gesetzgebung gehört auch das gemißbrauchte Asylrecht. Dieß gebe Gelegenheit, noch in einigen kurzen, allgemeinen Andeutungen zu beachten:

VI) Die Licht- und Schattenseite des kirchlichen Asylrechtes. — Bleibt man bei der ursprünglichen Idee stehen, daß das Asylrecht ein Mittel gegen rohe Gewalt und ein Schutz für die verfolgte und unterdrückte Unschuld seyn sollte, so kann man diese Sitte nur loben. In Zeiten, wo nicht blos Partheisucht, sondern auch Partheiwuth in politischer, wie in religiöser Hinsicht herrschten, in Zeiten großer bürgerlicher Gährungen und Umwälzungen, in Zeiten roher Barbarei und Waffengewalt, konnte die Sitte der kirchlichen Freistätten viel Gutes stiften. Es fehlt darum nicht an mannigfaltigen Beispielen, wo sich in frühern Zeiten noch vor dem Eintritte des Mittelalters das Wohlthätige dieses Instituts bewährte. Wie oft erhielten dadurch namentlich die Bischöfe Gelegenheit, das friedliche und versöhnende Fürsprecheramt zu üben, wie oft verhinderten sie die Ausbrüche eines ungerechten, partheiischen Despotismus. Schröckh in seiner Kirchengeschichte hat hin und wieder auf diesen Umstand aufmerksam gemacht. — Noch mehr galt dieß aber von den spätern rohen Sitten des sogenannten Mittelalters. Raumer in seiner Geschichte der Hohenstaufen 6r B. p. 149. nimmt das Asylrecht für das Mittelalter (freilich das geregelte und nicht gemißbrauchte Asylrecht) in Schutz und begegnet den Klagen der weltlichen Obrigkeit in Beziehung darauf mit den Worten: „In Zeiten, wo Gewalt so viel gilt, wo Unzähligen gar kein „Gerichtshof und kein Recht auf unpartheiische Weise bewilligt wird, „ist es eine heilige Pflicht der christlichen Kirche, die Mühseligen, Beladenen und Verfolgten nicht von sich zu stoßen." Wie wahr dieß aber auch seyn mag, so läßt sich doch nicht läugnen, daß der Mißbrauch kirchlicher Freistätten und der daraus entspringende Schaden den Nutzen weit überwog. Unstreitig mißbrauchte der Clerus diese Sitte für gewisse Privatvortheile. Der Lauf der Gerechtigkeit wurde oft dadurch gehemmt, indem Viele ihre Zuflucht in die Kirchen nahmen, mehr um den Gesetzen strafbar auszuweichen, als Gewaltthätigkeiten und ungerechten Verfolgungen zu entgehen. Die Gesetze des Gratian und die päpstlichen Decretalen dehnten das Asylrecht weit über die Gebühr beinahe auf alle Gattungen von Verbrechen aus. Gleichzeitige und spätere Schriftsteller klagen darum mit Recht über diesen Mißbrauch. Unter andern läßt sich Polydor. Vergil. de rerum inventor. l. 3. c. 12. also vernehmen:

„Es sind," sagt er, „jetzt in der Christenheit gewisse Freistätten, wohin

nicht nur unschuldig Verfolgte, sondern auch wirkliche Uebelthäter und Majestätsschänder ihre Zuflucht nehmen können. Es ergiebt sich daraus, daß wir diese Verordnung nicht von Moses, sondern von Romulus entlehnten. Das ist der Grund, warum viele sich der ärgsten Schandthaten nicht schämen. Wäre Moses Gesetz die Richtschnur, so würden wir gewiß das beobachten, was Gott demselben niederzuschreiben befohlen: Wo Jemand an seinem Nächsten frevelt und ihn mit List erwürgt, so sollst du denselben von meinem Altar nehmen, daß man ihn tödte." 2 Mos. 21, 14. — Die Mißbräuche des Asylrechtes stiegen in der letzten Hälfte des Mittelalters bis zu einer solchen Höhe, daß Verfügungen der Päpste und Synodalbeschlüsse dagegen einschreiten mußten. Innocens III., † 1216, und Gregor IX., † 1241, sahen sich zu den Verordnungen genöthigt, daß grobe Verbrecher, Mörder und Straßenräuber keinen Anspruch auf den Schutz der Kirche zu machen hätten. Auch eine Synode zu Cöln im Jahre 1280 c. 13. drückte ihr Mißfallen darüber aus, daß die heiligen Oerter zur Beförderung der Verbrechen gemißbraucht würden und verordnete: **Custodiatur facinorosus, ut maturius deliberetur, utrum ad gratiam, an ad poenam, prout facti qualitas exegerit, producatur. Thomassin. Tom. VI. p. 688.** Noch mehr Beschränkungen verordnete Gregor XIV. im Jahre 1591. — Auch in der griechischen Kirche veranlaßte das Asylrecht viel Streit, wovon wir schon ein Beispiel in Beziehung auf Chrysostomus und Eutropius angeführt haben. Die Belege dazu, daß dieses Recht hier bald beschränkt, bald über die Gebühr ausgedehnt wurde, findet man noch **Balsamon Nomocan. tit. IX. c. 25. Codren. histor. p. 583. — Hist. Alex. Annal. Comm. l. II. Nicephor. Gregor. hist. l. IX. u. a.** Merkwürdig ist es, daß auch die Türken das christliche Asylrecht anerkennen.

V) Veränderung dieses Vorrechtes christlicher Kirchen durch die Reformation und Ansichten davon in der heutigen christlichen Welt. — Sowohl die schreienden Mißbräuche des Asylrechtes, über welche schon vor dem Zeitalter der Reformation bittere Klagen geführt worden waren, als auch die öffentlich ausgesprochenen Grundsätze der Reformatoren, über die besondere Heiligkeit der kirchlichen Localitäten und der obrigkeitlichen Würde machen es erklärlich, daß man in der protestantischen Kirche sich dieses Rechtes nach und nach ganz begab. **Myler ab Ehrenbach, de jure asylor. c. 1. §. 9.** hat fünf Gründe aufgestellt, warum das Asylrecht unter den Protestanten abgeschafft wurde. Sie sind theils entlehnt von der veränderten Ansicht der kirchlichen Gebäude, denen man keinen Vorzug vor andern Gebäuden zugestand, außer den, daß sie der öffentlichen Gottesverehrung geweihte Orte waren; theils von den Rechten der bürgerlichen Obrigkeit, theils aber auch von der Wahrheit, daß das, was im jüdischen, heidnischen und christlichen Alterthume, so wie in den Zeiten des Mittelalters zweckmäßig gewesen sei, auf die spätere Zeit keine Anwendung mehr leide. Bald handelten auch katholische Staaten in diesem Geiste. Frankreich gab durch ein Gesetz des K. Franz I. 1539 das erste Beispiel einer solchen Beschränkung des Asylrechtes, daß dasselbe eigentlich als aufgehoben angesehen

werden konnte. Thomassin. T. VI. p. 690 seqq. Diesem Beispiele folgten die meisten katholischen Staaten und selbst in Italien hörte es seit der Invasion der Franzosen am Ende des 18. Jahrhunderts auf. In den meisten deutschen Staaten ist in der neuern Zeit das Asylrecht aufgehoben worden, namentlich in Oestreich, (S. Rechberger, Handbuch des östreichischen Kirchenrechtes, 2r B. p. 152.), — in Ansbach und Baireuth (durch Verordn. vom 13. Mai und 4. Jun. 1799) — in Baden (durch das 4. Organisationsedict vom 14. Febr. 1803. §. 14.) — in Würtemberg, (durch Verord. vom 23. Mai 1804.) — in Weimar (durch Verordn. vom 7. Octbr. 1823. §. 10.), im Königreiche Sachsen (d. Mandat vom 19. Febr. 1827. §. 37.), und wo das noch nicht der Fall ist, besteht es höchstens darin, daß die in die Kirchen geflohenen Verbrecher, während des feierlichen Gottesdienstes und mit möglichsten Rücksichten auf die Heiligkeit der Gott geweihten Orte, ohne Aufsehen entweder ausgeliefert oder herausgeholt werden sollen. Diese Maaßregeln stehen auch ganz mit einer gebildeten, weiter fortgeschrittenen Zeit im Verhältniß; denn die von der Leidenschaft verfolgte Unschuld findet nun mehr ihren Schutz in den Gesetzen, und für den Verbrecher darf der heiligste Ort kein Schlupfwinkel mehr seyn, weil es unerlaubt ist, ihn der strafenden Gerechtigkeit vorenthalten zu wollen, die nicht mehr grausam und nach Willkühr verfährt, sondern auf gesetzlichem Wege gegen jeden Verbrecher seine verdiente Strafe verhängt. Der Verfasser hat nicht ermitteln können, ob in den rein katholischen Staaten, wie z. B. in Italien, Spanien, Portugal, das Asylrecht gänzlich abgeschafft sei. Was Italien betrifft, muß er vermuthen, daß es bei der französischen Verordnung geblieben ist; denn in Müllers Lexicon rc. findet sich die Nachricht, daß der Papst 1826 durch ein Edict das Asylrecht den beiden Ortschaften Conca und Canemorto, erstere dem Capitel der Peterskirche, letztere dem Inquisitionstribunale gehörend, welchen dasselbe seit der französischen Occupation abgenommen war, wieder verliehen. Wäre das Asylrecht in seinem ganzen vorigen Umfange wieder hergestellt, so wäre eine solche Begünstigung nicht weiter nöthig gewesen. — In der griechischen Kirche, besonders in der Türkei, mag das Asylrecht wohl nur selten faktisch geübt werden dürfen. Gewissermaßen stellvertretend sind hier die Häuser der europäischen Gesandten. Vergl. Elßners Beschreibung der griechischen Christen in der Türkei p. 308.

21.

Auferstehungsfest Jesu.

Ostern.

I. Namen und Alter dieses Festes. II. Streitigkeiten, welche früh schon über die Zeit der Osterfeier entstanden. III. Schwierigkeiten, den richtigen Zeitpunkt der Osterfeier zu bestimmen. IV. Hohe Auszeichnung dieses Festes in allen christlichen Jahrhunderten. V. Feier des Osterfestes in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Monographien. **Baumgarten Programm. de veterum temporibus memoriae Christi vitae restituti sacris** und **Progr. de paschatos festo. — I. G. Purmann de paschate christ. ex antiquitate. Frcf. 1797. — Jo. Deutschmann de festi paschalis Energiis vel operationibus, Vitebergae 1699. — Jo. Joach. Homborg de Paschate veterum Christianor. Helmst. 1685. — Henr. Nicolai paschalia. Gedani 1647. — Hermann Conringii programmata sacra p. 126 seqq.** Hierher gehören auch die Werke, die besonders von den christlichen Festen handeln, wie z. B. Hospinian, Schmidt, Hildebrand u. A., die man ausführlich in dem Artikel: „Feste der Christen" verzeichnet findet. — Allgemeinere Werke, die christlich-kirchliche Archäologie betreffend, welche die Osterfeier mit berühren: Bingh. Antiquitt. Vol. IX. p. 78 ff. Schöne's Geschichtsforschungen 1r B. p. 343 ff. 3r B. p. 266 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 2r B. p. 221 ff. Binterims Denkwürdigkeiten 5r B. 1r Thl. p. 229 ff. — Rheinwalds kirchliche Archäologie p. 169 ff. — (die noch speciellern Schriften sind in der Abhandlung selbst angeführt.)

I) Name und Alter dieses Festes. — Schon in dem apostolischen Zeitalter fühlte man sich gedrungen, nicht nur wöchentlich durch die Sonntagsfeier, sondern auch jährlich einmal auf ausgezeichnete Weise das Andenken an die Auferstehung Jesu zu feiern. Es ist gewiß, daß gleich anfangs eine jährliche Gedächtnißmahlzeit der Christen an die Woche, die dem Andenken des Leidens und Sterbens Jesu gewidmet war, den Namen Pascha geführt hat, welches um so eher geschehen konnte, da das jüdische Osterlamm ein Vorbild Jesu war (1 Cor. 5, 7.) und auch alle Christen damals ein Osterlamm aßen. —

Zunächst begingen sie nur damit das Andenken an die letzte Mahlzeit, welche Jesus mit seinen Jüngern genossen hatte. Daraus bildete sich in der That ein geheiligter, festlicher Tag zum Gedächtnisse des Leidens und Sterbens Jesu, wie dieß aus Tertull. de orat. c. 14. und aus einem Schreiben Constantins des Gr. erhellet; Theodoret. h. e. l. 1. c. 9., wo der heiligste Tag des Pascha und der Tag des Leidens synonym gebraucht werden. Nachher nannte man auch das Auferstehungsfest Pascha, wiewohl nicht schicklich. — Die Bedeutung dieses Wortes, anfangs im engern Sinne gebraucht, erweiterte sich also allmählig, so daß es endlich von der ganzen feierlichen Zeit gebraucht wurde, die dem Leiden und Sterben, so wie der Auferstehung Jesu gewidmet war. Ja auch auf einzelne feierliche Tage dieser feierlichen Zeit trug man das Wort Pascha über, wie sich dieß im nächsten Abschnitte zeigen wird. — — Die natürlichste Ableitung von πάσχα ist von dem hebräischen פֶּסַח, transitus, von dem bekannten Vorübergehen des Würgengels bei den israelitischen Wohnungen Exod. 12, 13. Durch ὑπερβάσια und διαβατήρια erklären es Philo und Josephus, und an allegorischen Deutungen, wie das jährliche Gedächtnißfest des Todes und der Auferstehung Jesu habe so genannt werden können, fehlt es bei den Kirchenvätern nicht. Cfr. Gregor. Naz. orat. 42. Opp. ed. Paris. 1609. p. 682—683. — Beda Venerab. hom. 40. Opp. Lond. VII. p. 343. — Weniger glücklich und Unkunde der Sprache und Geschichte verrathend leiten Justin der Märtyrer in dem Dialoge mit dem Juden Trypho — Tertull. adv. Judaeos c. 10. — Ambros. de mysterio Paschatis l. 4. c. 1. das Wort πάσχα von dem griechischen πάσχειν, pati, ab, weil diese Tage an die Leidensgeschichte Jesu zu erinnern bestimmt wären. Eben dieser Meinung ist auch Chrysostomus hom. 5. in 1 Timoth. 3., wo es heißt: πάσχα λέγεται, ὅτι τότε ἔπαθεν ὁ Χριστός. — Vielleicht gab selbst 1 Cor. 5, 7. zu dieser Erklärung Anlaß. Die deutsche Benennung Ostern gehört wegen der Ableitung zu den schwierigsten. Wir wollen einige der gewöhnlichsten Vermuthungen darüber anführen und diejenige herausheben, welche am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat. Zunächst suchte man das Wort Ostern zu erläutern:

a) durch das lat. hostia nach der gewöhnlichen Aussprache ostia, welches als die Uebersetzung von πάσχα nach 1 Cor. 5, 7. zu betrachten sei. Andere wollen Ostern ableiten von

b) Ostium (Thüre, Eingang), weil man in den ältesten Zeiten das Jahr mit diesem Feste angefangen habe. — Andere gehen bei diesem Worte mehr auf die A. T. Erzählung vom Würgengel zurück, welcher vor den mit Blut gefärbten Thüren vorüberging. Noch andere leiten es

c) von dem altdeutschen oder gothischen Urrist oder Urstand, d. h. Auferstehung, ab, und wieder andere von Oriens oder sol oriens, theils weil Christus am Morgen auferstand, theils weil er die Morgenröthe und Sonne unsers Lebens genannt werde. Am gewöhnlichsten und wahrscheinlichsten jedoch ist

d) die Ableitung des deutschen Ostern, daß man annimmt, diese Benennung sei aus dem mitternächtlichen und abendländischen Heidenthume beibehalten worden; wo man die Göttin Easter verehrt hat,

welche die Britten und mehrere nordische Völker Oester und Oster ausgesprochen haben. Weil dieser Göttin um das Aequinoctium vernale ein großes Fest gefeiert wurde, so haben die Christen nach Abschaffung dieser heidnischen Feier die Benennung doch beibehalten und auf das Osterfest, welches um eben diese Zeit gefeiert wird, übergetragen. Damit stimmt überein Beda Venerab. (bei dem, wie Augusti vermuthet, sich die erste Spur von diesem Worte findet) de ratione tempor. Oper. edit. Colon. 1612. Tom. II. p. 68., wo er sagt: Eastarmonath, qui nunc paschalis mensis interpretatur; quondam a Dea illorum, (Anglor.) quae Eostre vocabatur, et cui in illa festa celebrabant, nomen habuit, a cujus nomine nunc paschale tempus cognominant, consulto antiquae observationis vocabulo, gaudia novae solemnitatis vocantes. Die Engländer haben bis auf den heutigen Tag keine andere Benennung dieses Festes als Easter, und es leidet keinen Zweifel, daß es, obgleich sie Ihster aussprechen, kein anderes Wort als unser Ostern sei. Vergl. Augusti Thl. 2. p. 222 f. Auch andere Schriftsteller berichten, daß die Göttin Astaroth, Astarte, Aster, Ostera, Eostra als Göttin der Liebe von den Deutschen verehrt und das Fest derselben im Monate April gefeiert wurde. Hierbei zeigt sich nun eine Verwandtschaft mit der Aprilfeier der alten Römer, welche diesen Monat zu Ehren der Venus oder Aphrodite benannten und feierten, und ihr Jahr damit begannen. — Diese Ableitung, um das deutsche Wort Ostern zu erklären, hat bis jetzt den meisten Beifall gefunden. Es erklären sich dafür Augusti a. a. O. (mit viel Genauigkeit), Rheinwald in seiner kirchlichen Archäologie p. 199 in den Noten, L. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Berlin 1826. B. 1. p. 516. — Ueber diese und andere Ableitungen, um das Wort Ostern zu erklären, kann man noch vergleichen: Henr. Spelmanni Glossar. archaeolog. p. 417—420. — Dietrich von Stade's Erläuterung der deutschen Wörter u. s. w. p. 464—467. — I. Fr. Besselii notae ad Eginhartum de vita Caroli M. c. 7. p. 48. — Ritz in Biblioth. Brem. VIII. p. 429. — Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens. Stäudlin's Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion. III. p. 245 f. V. p. 96 f.

Was nun das Alter dieses Festes betrifft, so ist nicht zu läugnen, daß es schon im apostolischen Zeitalter gefeiert wurde, und ist es auch nicht ausdrücklich von den Aposteln verordnet, so haben sie es doch stillschweigend gebilligt. Vergl. Socrates h. e. l. V. c. 22. — Schröckh (Kirchengesch. 3r Thl. p. 52 ff.) sagt bei dieser Gelegenheit: „Verschiedene Feste und andere gottesdienstliche Gebräuche der ersten Christen haben einen unbekannten, aber doch sehr alten Ursprung. Daraus kann eins von beiden geschlossen werden, entweder, daß die Apostel selbst Stifter davon gewesen sind, oder beinahe richtiger mit dem Socrates (l. l.), daß sie der Gottseligkeit der Christen freien Lauf gelassen, bisweilen aber auch ihre Anstalten ausdrücklich gebilligt haben. — Aus dem Judenthume ging übrigens das Osterfest recht eigentlich hervor, und von Judenchristen nahmen es die Heidenchristen schon so schnell und zeitig an, daß gegen das Ende des ersten Jahrhunderts alle christliche Gemeinden in der Feier dieses Festes mit einander übereinstimmten. S. Starke, Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhun-

berts. 3r Thl. p. 111 ff. — Nebst der Sonntagsfeier mochte also Ostern zu den ältesten christlichen festlichen Zeiten gehören. —

II) Streitigkeiten, welche früh schon über die Zeit der Osterfeier entstanden. — Die mehresten morgenländischen Christen hielten, wie die Juden am 14. Nisan oder am Tage des ersten Vollmonds nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche ein feierliches Mahl zum Andenken der Leiden und der Kreuzigung Jesu. Daher wurde es *πάσχα σταυρώσιμον*, so wie der Tag selbst *παρασκευή* genannt, cfr. Chr. Claji disput. de die Parasceues. Lips. 1697. Suiceri thesaur. eccles. Tom. I. p. 304 und Tom. II. 1014. s. voce. *ἀναστάσιμος* und *σταυρώσιμος*. — Einige Tage nach diesem Kreuzigungspascha feierten sie das *πάσχα ἀναστάσιμον*, Auferstehungspascha. Diese Feier zum Andenken der Auferstehung Jesu fiel daher selten auf den ersten Wochentag, an welchem sich doch diese wichtige Begebenheit zugetragen hatte. Dieses war daher den abendländischen und besonders den römischen Christen und ihren Vorstehern anstößig; denn diese hielten das feierliche Herrnmahl am Vorabende des Auferstehungsfestes, welches sie jedesmal an einem Sonnabende begingen. Ferner hielten es die Römer für anstößig, daß die Morgenländer das Passahmahl mit den Juden zugleich hielten. Endlich schien es den Römern unzweckmäßig, daß die Fasten, welche viele Christen eine Woche vor dem Auferstehungsfeste beobachteten, durch das feierliche Passahmahl unterbrochen wurden. Mehrmals entstand zwischen den Vorstehern der morgenländischen Gemeinden und den Römern heftiger Streit über diesen Gegenstand, wobei sich jene auf althergebrachte Gewohnheit, so wie auf die Anordnung der Apostel Johannes und Philippus beriefen; diese aber die Auctorität der Apostel Petrus und Paulus vorwendeten.

Der erste Versuch, diese verschiedenen Ansichten auszugleichen, erfolgte zu Rom bei der Gelegenheit, als Polykarpus, Bischof von Smyrna, dorthin gekommen war, um sich mit dem dortigen Bischofe Anicetus über verschiedene Angelegenheiten zu besprechen (ungefähr im J. 160). Beide Bischöfe vertheidigten den hergebrachten Gebrauch ihrer Gemeinden, und ob sie gleich über die Zeit der Osterfeier sich nicht vereinigen konnten, so wurde doch dadurch der Friede zwischen beiden Kirchen nicht gestört. Das persönlich lobenswerthe Verhalten beider Bischöfe würdigt Irenaeus ep. ad Victorem apud Euseb. h. e. l. 5. c. 24.

Kaum aber war mehr als ein Jahrzehend verflossen, als neue Streitigkeiten, die unter den Christen zu Laodicea über das Pascha entstanden waren, eine zweite Veranlassung zu Verhandlungen und Erörterungen dieses Gegenstandes gaben. Zur Beilegung dieser Streitigkeiten gab Melito, Bischof von Sardica, eine Schrift heraus, welche die asiatische Feier vertheidigte. Dadurch wurden mehrere Synoden veranlaßt, deren Beschlüsse nachtheilig für die Ansicht Melito's ausfielen. Auf das Ansehen derselben sich stützend, wagte es Victor, seit 192 auf dem römischen Stuhle, in einem befehlshaberischen Schreiben die asiatischen Bischöfe, besonders in der Provinz Kleinasien (Asia Proconsularis) anzuhalten, daß sie die römische Gewohnheit, das Osterfest zu feiern, zu der ihrigen machen möchten. Gegen diese Anmaßung

erhob sich der Bischof von Ephesus Polykrates in einer kräftigen Antwort (Euseb. h. e. l. V. c. 24.), welche den römischen Bischof Victor dergestalt erbitterte, daß er sich bis zu der Drohung verging, mit allen denjenigen, welche bei der morgenländischen Gewohnheit beharren würden, die Kirchengemeinschaft aufzuheben, oder sie mit dem Kirchenbanne zu belegen, welches Wort aber damals nur von der Aufhebung der freundschaftlichen Verhältnisse zwischen gewissen Diöcesen verstanden werden kann. — Bei dem allgemeinen Unwillen über die Anmaßung des römischen Bischofes konnte nur ein Mann von dem Ansehen, wie Irenäus, als glücklicher Vermittler auftreten. In seinem Sendschreiben an Victor (Euseb. h. e. l. V. c. 24.) zeigt er zwar, daß die römische Osterfeier vorzuziehen sei; aber er macht zugleich auch bemerklich, eine solche Verschiedenheit dürfe den Frieden der Kirche nicht stören. In Briefen erklärte er sich auf ähnliche Art gegen mehrere angesehene Bischöfe, so daß es seinen Bemühungen zu verdanken war, wenn dieser Paschalstreit kein förmliches Schisma erzeugte.

Im Jahre 314 setzte das Conc. plenar. Arelatense can. 1., welches auf Befehl Constantins des Gr. in Beziehung auf die Donatistischen Angelegenheiten gehalten wurde (vergl. Euseb. l. V. 5.) fest, das christliche Pascha solle in der ganzen Welt auf einen Tag, nämlich den Sonntag, und zu einer Zeit von den Christen gehalten werden. Die Asiaten fuhren dessen ungeachtet fort, das Passah zu feiern, wie sie es von ihren Vorfahren her zu feiern gewohnt waren. Constantin untersagte ihnen das Fest zu gleicher Zeit mit den mörderischen und aufrührerischen Juden zu feiern; aber sie leisteten dem Verbote keinen Gehorsam, sondern beriefen sich, wie gewöhnlich, auf die von Johannes und Philippus erhaltenen Ueberlieferungen. Der Kaiser schickte nun den Bischof von Corduba, einen gewandten Unterhändler, der sich am Hoflager aufhielt und schon zu mehreren Sendungen in kirchlichen Angelegenheiten war gebraucht worden, nach Asien, um den Streit beizulegen; aber er mußte unverrichteter Sache zurückkehren. Besser gelang dieß ein Jahrzehend später auf der Synode zu Nicäa 325, wo in Betreff der Paschalfeier folgende Punkte festgesetzt wurden:

1) Das Passah soll von allen Christen gemeinschaftlich an einem Sonntage gefeiert werden, und zwar an dem Sonntage nach dem Vollmonde des Frühlings-Aequinoctiums.

2) Sollte der Fall eintreten, daß ein solcher Sonntag mit dem jüdischen Passah zusammenträfe, so soll das christliche Pascha 8 Tage später gefeiert werden.

Zwar fehlt es an gleichzeitigen Zeugnissen, daß der alexandrinische Bischof von der Kirchenversammlung zu Nicäa beauftragt worden sei, jedesmal die Zeitrechnung und den Paschalcyclus richtig zu bestimmen, und nur 2 Schriftsteller aus dem 5. Jahrhundert, Cyrillus von Alexandrien (ep. 64 ad Marc.) und der römische Bischof Leo der Gr. (in Bacherii doctrina tempor. p. 482) berichten dieß. — Allein das Bedürfniß genauer astronomischer Berechnungen auf der einen und das Ansehen der mathematisch-astronomischen Schule zu Alexandrien auf der andern Seite machen eine solche Observanz, wenn auch nicht Verordnung, wenigstens wahrscheinlich. Auf jeden Fall aber ist es ausgemacht, daß die alexandrinischen Patriarchen, welche den größten

Sprengel hatten, lange Zeit hindurch den Cyclus paschalis und auch die literas paschales (Osterbriefe, d. i. jährliche Ankündigung des Ostertermins am Epiphanienfeste) erließen.

Bei dieser Verordnung des Nicäischen Concils bleiben zwei Umstände auffallend, einmal, daß dieselbe nicht unter die Canones dieser Synode aufgenommen und als solche bekannt gemacht, sondern den verschiedenen Diöcesen durch besondere Schreiben mitgetheilt wurde. Socrat. h. e. l. 1. c. 9. — und dann, warum die orientalischen Christen fast ohne Ausnahme, ihre frühere Gewohnheit, das Osterfest zu feiern, aufgaben und sich mit dem Occidente vereinigten, indem sie ihre vorher befolgte Observanz so hartnäckig vertheidigt und sogar als eine göttliche Verordnung angesehen hatten. — Als Ursache der ersten Erscheinung nimmt Schröckh K. G. Thl. 5. S. 353 an: man habe diese Verordnung darum nicht unter die übrigen Canones der Kirchenversammlung aufgenommen, sondern nur durch Schreiben bekannt gemacht, weil die sorgfältige Bestimmung der Osterfeier astronomische Ausrechnungen und Vorschriften erfordere, die von den meisten anwesenden Bischöfen nicht verlangt werden konnten. — In Beziehung auf den zweiten Umstand läßt sich erwiedern, daß der Paschalstreit im Verhältniß zu den dogmatischen Streitigkeiten, die zu Nicäa sollten ausgeglichen werden, nur als eine unbedeutende Nebensache erschien, und daß die Maxime von der christlichen Freiheit in der Feier der heiligen Tage immer herrschender geworden war. Besonders zeigten mehrere Kirchenväter, daß die christliche Festfeier von jüdischer Gewohnheit völlig unabhängig sei, und vorzüglich das Osterfest, wo man sich auf 1 Cor. 5, 7. berief. Cfr. Chrysostom. hom. 1. de sanct. Penteo Opp. ed. Montfauc. Tom. II. p. 458 ff.

Die Kirchenschriftsteller haben diesen Streit mit einer gewissen Nachlässigkeit erzählt. Es wird daher die Sache verdeutlichen, wenn man die streitigen Fragen genau scheidet, die über diesen Gegenstand aufgeworfen wurden. Dahin gehört:

1) Ist es zweckmäßig, die Passahmahlzeit an dem Tage zu halten, wo Jesus das Osterlamm aß? —

Die Asiaten antworteten darauf: es ist allerdings zweckmäßig; denn Jesus hat uns auch hier ein Vorbild gelassen, dem wir nachfolgen sollen. Daher müssen wir am Tage seiner Leiden und seiner Kreuzigung das von ihm gestiftete Mahl feiern und seinen Leib so wie sein Blut genießen; denn Christus ist unser jetziges Passahlamm. Auch haben wir diesen Gebrauch von den Aposteln, besonders von Johannes und Philippus, überliefert bekommen.

Die Römer hingegen antworteten auf dieselbe Frage: Es ist nicht zweckmäßig und erlaubt; denn das Fasten und die Vorbereitung auf das Auferstehungsfest Jesu wird dadurch unterbrochen. Die feierliche Passahmahlzeit muß darum bis zum Auferstehungsfeste selbst aufgeschoben werden. — Um ihrer Behauptung größeres Gewicht zu geben, beriefen sich die Römer auf überlieferte Verordnungen der Apostel Petrus und Paulus; ja der Bischof Pius I. soll sogar Erscheinungen von Engeln gehabt haben, welche die aufgestellte Meinung bestätigten.

2) Können die Christen ihr Passahmahl zu eben der Zeit halten, wenn die Juden ihr Passahfest feiern?

Die Asiaten, welche auf die Juden mit weniger Verachtung herabsahen, bejahten die Frage und beriefen sich auf das Beispiel Jesu, der sich ja auch in Hinsicht der Passahfeier nach der jüdischen Gewohnheit gerichtet habe. — Der römische Stolz aber konnte sich nicht überwinden, ein so wichtiges Fest mit den Juden zugleich zu begehen; denn die Römer waren schon früh gewohnt, das jüdische Volk verächtlich zu behandeln. Daher verneinten sie die Frage und verboten den Christen das Passah mit den Juden zu feiern.

3) Kann das Auferstehungspascha 3 Tage nach dem 14. Nisan gefeiert werden, es mag ein Sonntag seyn oder nicht?

Folgerecht mußten die Asiaten diese Frage bejahen, so wie die Römer verneinen. Da aber die meisten Christen gewohnt waren, den ersten Wochentag oder den Sonntag, eben um der Auferstehung Jesu willen für besonders wichtig anzusehen, so mußten sie fast alle geneigter seyn, das große Auferstehungspassah auch an einem Sonntage zu feiern. Die Wichtigkeit, welche der erste Wochentag erhalten hatte, trug daher auch das Meiste dazu bei, daß die Meinung der Asiaten nach und nach verdrängt wurde, die römische aber die Oberhand behielt. —

Man vergl. Ch. A. Heumann: Vera descriptio priscae contentionis inter Romam et Asiam de vero Paschate. Gotting. 1745., auch in seiner Syll. Dissertat. I. 156 sqq. — Guil. Abr. Teller: Pars actorum inter asiaticas et reliquas super controv. Paschatis tempore. Helmst. 1767. — Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie 2r B. p. 38 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 1r Thl. p. 343 ff. und besonders Mosheims K. G. des N. T. 1r Thl. p. 264, wo in den Noten die nachlässige und dunkle Art, wie besonders Euseb. h. e. l. V. c. 23 diesen Streit erzählt, aufgeklärt und erläutert wird, indem die eigentlichen Streitpunkte genauer geschieden sind. Neander K. G. B. 2. p. 653. und derselbe im kirchenhistor. Archiv 1823. 2s Stück p. 91 ff. — In der neuesten Zeit ist dieser Paschalstreit aufs Neue geprüft und in einigen Punkten wesentlich berichtigt worden in der Zeitschrift für die historische Theologie, herausgegeben vom Domherrn Dr. Illgen in Leipzig, 2r B. 2s Stück in einem Aufsatze von Rettberg, überschrieben den Paschalstreit der alten Kirche p. 91 ff. — Dessenungeachtet würde man doch irren, wenn man annehmen wollte, daß sich die Asiaten insgesammt und auf einmal durch das Ansehen der Synode von Nicäa für die römische Praxis hätten bestimmen lassen. Nein auch nachher beharrten die Vertheidiger der asiatischen Observanz, welche von nun an den Namen Τεσσαρεςκαιδεκατέται, Quartadecimaner, erhielten und worunter die Anduaner oder Audianer in Syrien die hartnäckigsten waren, noch lange bei ihrer alten Einrichtung, ohne daß die herrschende Parthei für rathsam gehalten hätte, sie mit Gewalt darin zu stören. Erst die Kirchenversammlung zu Antiochien im J. 391 bedroht alle mit der Excommunication, welche sich den Nicänischen Beschlüssen hierin widersetzen würden. Hierzu kamen späterhin obrigkeitliche Verordnungen. S. Cod. Theodos. l. XVI. tit. 5. 1. 9. 59. tit. 6, 10. u. a. Selbst Nestorius im 5. Jahrhundert

ist noch ein Verfolger der Quartadecimaner. Nach und nach verschwinden sie indessen doch völlig. Nur in dem entlegenen Britanien blieb die Sitte der Asiaten das Osterfest zu feiern. — Erst als durch Gregors I. Missionarien das Christenthum zum zweiten Male auf diese Insel gebracht wurde, entdeckte man dieß. Es verfloß eine lange Zeit, ehe diese Quartadecimaner zum Nachgeben gebracht werden konnten. Vergl. Schmidt's K. G. 3r Thl. 186 ff. und p. 340—341.

III) Schwierigkeiten, den richtigen Zeitpunkt der Osterfeier zu bestimmen. — Schon vor der Synode zu Nicäa bemühten sich gelehrte Männer, wiewohl vergeblich, eine genaue Zeitrechnung zur Bestimmung der Osterfeier auszumitteln, d. h. einen untrüglichen Paschalcyclus zu finden. Die ersten Christen zu Jerusalem, deren Bischöfe anfangs geborne Juden waren, folgten 200 Jahre lang dem damals gebräuchlichen Cyclus der Juden. Er war aber nicht ohne Fehler, da nach demselben das Osterfest vor der Frühlingstag- und Nachtgleiche fiel, ob es gleich erst nach ihr einfallen sollte. Nach der Zeit, als der Kaiser Hadrian alle Juden aus Jerusalem verbannte, fing man an, diesen Fehler genauer zu untersuchen. — Hippolytus, Bischof zu Portica in Arabien, schrieb zu dem Ende im J. 220 ein Buch de paschate (vergl. Euseb. h. e. l. 6. c. XXII.), welches ἑκκαιδεκαετηρίς oder circuitus sexdecim annor. genannt wurde. — Im J. 250 that dasselbe Dionysius, Bischof zu Alexandrien. Er nahm einen Cyclus von 18 Jahren an, welcher den Namen ὀκταετηρίς erhielt, vergl. Euseb. h. e. l. VIII. c. 20. — Hieronymus schreibt dem Eusebius von Cäsarea die Verfertigung eines Zeitcirkels von 19 Jahren, ἐννεακαιδεκαετηρίς genannt, zu, der nachmals zur Berechnung der Osterfeier so dienlich befunden wurde. Man pflegte ihn auch den Mondcirkel (cyclus lunae) zu nennen, weil er die Anzahl von Jahren ausrechnet, nach deren Ablaufe die Neumonde und Vollmonde auf eben dieselben Tage des Jahres wieder fallen, auf welche sie im ersten Jahre des Cirkels fielen. Daraus ist nachher die noch so genannte güldene Zahl entstanden, welche bestimmt, das wievielste Jahr im Mondcirkel ein gewisses Jahr nach Christi Geburt sei. Doch diese Erfindung kömmt mehr dem Anatolius zu, der zu Ende des 3. Jahrhunderts lebte, wie Euseb. selbst h. e. l. VII. c. 31. bemerkt, und wenn dieselbe dem Euseb. von Cäsarea beigelegt wird, so ist es vielleicht nur wegen seines Buches vom Pascha geschehen, in welchem er sie bestätigt haben mag.

Durch die Verordnung der Synode zu Nicäa 325 kam zwar im Allgemeinen mehr Ordnung in die Osterfeier; aber bei den mangelhaften astronomischen Kenntnissen jener Tage und bei dem darum ungeregelten Calenderwesen mußten sich später nothwendig neue Abweichungen zeigen. Auch die berühmte mathematische Schule zu Alexandria, deren wir oben schon Erwähnung gethan haben, äußerte hier keinen allgemeinen wohlthätigen Einfluß; denn theils wirkte sie mehr auf die abendländische Kirche, da im Abendlande mehr der Cyclus des Hippolytus galt, theils hatte auch der alexandrinische Cyclus seine wesentlichen Unvollkommenheiten, wodurch bedeutende Abweichungen eintreten mußten.

So ergiebt sich aus Ambros. 83. Br., daß das Osterfest im Jahre 387 zu drei verschiedenen Zeiten gefeiert wurde, an einigen Or-

ten den 21. März, an andern den 18. April, und wieder an andern Orten den 25. April. Dergleichen Unregelmäßigkeiten kamen auch später vor, vergl. Bingh. l. l. Vol. 4. l. 20. c. 5. S. 100 ff. — Besonders feierte man aus den angeführten Gründen das Osterfest zu Alexandrien später als in Rom. Theophilus, Bischof zu Alexandrien, gab wegen der 387 eingetretenen Unordnung eine Erklärung und Vervollständigung des Nicänischen Gesetzes heraus, und zeigte darin, daß, wenn der vierzehnte auf einen Vollmond falle, so müsse das Passahfest den nächsten Sonntag gefeiert werden. Von diesem Bischofe haben wir auch einen sogenannten laterculus von 100 Jahren und einen Cyclus von 418 Jahren. Später verfertigte der Bischof Cyrillus von Alexandrien einen andern Cyclus von 95 Jahren, der von Diokletian anfing, weil er von dieser Zeit an sichere Nachrichten und Bestimmungen gefunden haben mochte.

Im Jahre 444 entstand in der römischen und alexandrinischen Kirche eine Abweichung der Osterfeier von einem ganzen Jahre. Um diese Zeit war besonders Leo, Bischof zu Rom, geschäftig, diesen Uebelstand zu heben und die römische Berechnungsart geltend zu machen. Allein trotz seiner Bemühungen bei der verwittweten Kaiserin Eudoxia konnte er doch nicht siegen. — Leo scheint hierauf seinem Archidiacon Hilarius den Auftrag gegeben zu haben, einen genauen Cyclus zu verfertigen, den er in der Folge den Morgenländern entgegensetzen könne. Dieser wendete sich wieder an einen gewissen Victorius, mit dem Beinamen Aquitanus, welcher sich auch dieser Arbeit unterzog. Das lange Antwortsschreiben ist gleichsam eine Vorrede zu seinem Paschalcanon, worin er zeigt, daß alle zeitherigen Cyclen nicht genau mit dem Monde wären in Uebereinstimmung gebracht worden. Dann sucht er den Lauf des Mondes vom Anfange der Welt an zu bestimmen, wozu er sich des Chronikons des Eusebius bedient und seinen Paschalcanon mit dem Sterbejahre Jesu beginnt. Auch verfertigte er einen Cyclus von 19 Jahren, den er mit den frühern römischen Berechnungen in Uebereinstimmung zu bringen sich bemühte. — Inzwischen fand auch diese Benennung des Victorius keinen großen Beifall; denn die Morgenländer achteten gar nicht darauf, eben so wenig die Mailänder und Spanier. Nur in Gallien, aber auch da nicht allgemein, verfuhr man nach Victorius Norm.

Da der Cyclus Victors so vielen Widerspruch fand, so verfertigte Dionysius, Abt eines Klosters in Rom, mit dem Beinamen der Kleine (Exiguus) in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts einen andern Cyclus von 95 Jahren, welcher im Grunde kein anderer, als der alexandrinische des Cyrillus war, den er fortsetzte, weil er mit dem Jahre 532 zu Ende ging. Er setzte nach den ihm zuverlässig dünkenden alten Angaben die Geburt Christi in das Jahr 753 nach Roms Erbauung und begründete dadurch die noch jetzt geltende Zeitrechnung nach Jahren seit der Geburt Christi, die aber erst im 8. Jahrhundert in öffentlichen und allgemeinen Gebrauch kam. Natürlich fand dieser Cyclus in Rom viele Gegner. Dionysius vertheidigte ihn daher in einem besondern Schreiben, worin er behauptete, derselbe Cyclus sei von den Nicänischen Vätern festgesetzt, folglich durch den heiligen Geist bestätigt worden. Zugleich beschuldigte er diejenigen, welche andere Regeln aufstellten, der

Anmaßung und der Anhänglichkeit an jüdische Fabeln. Uebrigens war der Abt Dionysius der Kleine keineswegs der erste, welcher den Gedanken einer Zeitrechnung faßte, die mit der Geburt Jesu beginnt. Schon zu Anfange des 5. Jahrhunderts lebte in Aegypten ein Mönch von seltenen chronologischen Kenntnissen, mit Namen Panderus. Dieser hatte das Geburtsjahr Jesu in das 43. Regierungsjahr des Kaisers Augustus gesetzt und angegeben, daß man die Cyclen von da an beginnen lassen solle. Diesem Panderus gebührt also die Ehre der Erfindung der christlichen Zeitrechnung, wie schon Pagi bemerkt hat; Dionysius folgte blos seinem Beispiele.

In der neuern Zeit zeigten sich abermals entgegengesetzte Ansichten, die Zeit der Osterfeier betreffend, zwischen der römischen und protestantischen Kirche. Aloys Lili, ein Arzt zu Verona, hatte einen Plan zur Verbesserung des Julianischen Calenders entworfen, welcher nach dem Tode desselben von dessen Bruder, dem Papste Gregor XIII., vorgelegt wurde. Zur Prüfung und Ausführung desselben rief Gregor eine Anzahl Prälaten und Gelehrte zusammen. Im J. 1577. nahmen alle katholischen Regenten den Vorschlag an, und 1582 schaffte Gregor durch ein Breve den julianischen Calender in allen katholischen Ländern ab und führte den neuen ein, welchen wir unter dem Namen des Gregorianischen oder verbesserten Calenders, oder des neuen Stils besitzen, da hingegen jener nun der alte Stil genannt wurde. — Ungeachtet der dadurch bewirkten wesentlichen Verbesserungen des Calenderwesens behielten die Protestanten den Julianischen Calender fort bis zum Jahre 1700, wo sie den neuen Stil auch annahmen, doch so, daß sie zur Ostergrenze denjenigen Tag, auf welchen der erste Vollmond nach der Frühlingsnachtgleiche astronomisch fällt, bestimmten. Diese Einrichtung erzeugte wieder Abweichungen. In den Jahren 1724 und 1744 fiel das Osterfest der Katholiken 8 Tage später, als das der Protestanten, und jetzt und früher entstanden deshalb mehrere ärgerliche Auftritte und aufrühreriſche Bewegungen, die man gut erzählt findet in Schlegels Geschichte des 18. Jahrhunderts 2r B. 1. Abtheil. Die Differenz kam daher, daß die Katholiken im Gregorianischen Calender den Ostervollmond nach den kirchlichen Epakten, die Protestanten aber nach astronomischer Rechnung fanden. Inzwischen traten die Protestanten 1776 auf den Antrag des Königs von Preußen, um neue Verwirrungen zu entfernen, dem Gregorianischen Calender durchaus und auch insofern bei, als man Ostern forthin ebenfalls nach der Epaktenrechnung bestimmen wolle. Dieß bewirkte nun Gleichförmigkeit in der Feier der beweglichen Feste wie im römisch-katholischen, so auch im protestantischen Cultus. Uebrigens ist über diesen Gegenstand von der frühesten bis auf die neueste Zeit sehr viel geschrieben worden, und es würde für unsern Zweck zu weitläuftig seyn, wenn wir alle die hierher gehörigen kleinen Monographien und größeren Werke anführen wollten. Wir begnügen uns darum nur ein Werk zu nennen, in welchem die speciellere Literatur über diesen Gegenstand am betreffenden Orte mitgetheilt ist, nämlich in L. Idelers Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Berlin 1826. B. 2. p. 191 ff.

IV) Ausgezeichnete Feier dieses Festes in der Christenheit. — Die Wahrheit, daß in der heiligen Geschichte des

N. T. die Auferstehung Jesu gleichsam der Schlußstein des von ihm aufgeführten großen heiligen Baues sei, fühlten die ersten Bekenner Jesu so lebendig, daß dieser Umstand theils die Verlegung des wöchentlichen religiösen Weihetages vom siebenten auf den ersten Tag der Woche zur Folge hatte, theils auch schon von früher Zeit eine eigenthümliche jährliche Festfeier bildete. Bei derselben tritt überall die reine Persönlichkeit Jesu hervor und bietet die größte Einheit des Gegenstandes dar. Christus wird gefeiert der Sieger über Tod, Grab, Teufel und Hölle. Der Glaube und die ganze Hoffnung der Christen wird gegründet auf die Gewißheit der Auferstehung Jesu. Frohe Gefühle bezeichnen den Grundcharakter des Festes und die davon benannte Osterfreude (gaudium paschale) offenbart sich in mehr als einer Beziehung. Es ist darunter nicht blos die religiöse Freude zu verstehen, wodurch sich der Dank für besondere göttliche Wohlthaten zu erkennen giebt, sondern es hat mit der Osterfreude noch eine andere Bewandniß. Sie ist nicht allein eine innerliche, sondern auch eine äußerliche, nicht nur eine geistige, sondern auch eine körperliche. Die Indulgentia paschalis erinnert nicht nur an die moralisch-religiöse Befreiung von Sünden, oder an die politisch-juristische Loslassung der Gefangenen und Schulderlassung, sondern sie ist auf jedes Mitglied der Kirche ohne Ausnahme eine unmittelbare Erleichterung, indem die Kirchengesetze nicht nur von der bisherigen Strenge der Quadragesimalfasten freisprachen, sondern auch alles Fasten aufs Strengste verbieten. Diese Verbote wurden oft wiederholt, besonders aber wider die Manichäer und Priscillianisten, welche vor allen das Weihnachts- und Osterfest durch Fasten entehrten. Auch nicht blos auf Essen und Trinken erstreckte sich die Osterfreude, sondern auch auf jede Art von Erheiterung, durch Kleiderschmuck, Gesang, Musik, Volksspiele u. s. w. Das Pascha ist, wie seine Etymologie zeigt (διάβασις, ὑπερβασία), auch hier ein Uebergang von einem Lebensverhältnisse zum andern, von der Trauer zur Freude, vom Zwange zur Freiheit, vom Schmutze zum festlichen Schmucke. Das jetzt Gesagte wird sich durch Folgendes bethätigen lassen:

a) Schon die Benennungen dieses Festes, ob sie gleich nur dogmatisch-ascetischer Art sind, zeugen zum Theil von der hohen und freundlichen Ansicht, die man von demselben hatte. Gregor von Nazianz (orat. XIX. in fun. patris nennt es τὸ ἅγιον πάσχα καὶ περιβόητον, ἡ βασίλισσα τῶν ἡμερῶν ἡμέρα. In einer andern Rede nennt er es das Fest der Feste, und sagt seinen Zuhörern in Constantinopel, wo er die Rede hielt: „Gestern begingen wir mit Fackeltragen die Lichtfeier, jeder besonders oder öffentlich. Eine große Menge Menschen, groß und klein, so wie alle Vornehme, erhellten mit Fackel und Feuer die Nacht, zum Vorbilde des großen Lichtes, welches die Welt erleuchtet, doch der heutige Tag ist noch schöner und glänzender.“ Von Gregor dem Nyssener haben wir noch 5 Homilien übrig, welche er am Paschafeste hielt, und worin er die Herrlichkeit desselben rednerisch heraushebt. Er ist übrigens der erste, welcher darauf anspielt, daß an diesen Tagen die Banden der Gefangenen gelöst, die Schuldner losgelassen und die Sclaven freigesprochen wurden. — Ueberhaupt ergiebt sich aus den noch übrigen Homilien aus der Periode der frühern berühmten Redner in der

morgen- und abendländischen Kirche, daß die Homileten alle Kraft aufboten, die Herrlichkeit des Auferstehungsfestes hervorzuheben, wohin besonders Chrysostomus gerechnet werden kann. Ausdrücke darum, wie folgende: **Corona et caput omnium festivitatum, — magna dies dominica, — maxima dierum, — dies splendida et splendorifera, — solemnitas solemnitatum, festivitatum domina et regina, — festum festorum — dominica gaudii** und viele ähnliche beweisen, daß man sich bemüht habe, die Würde und Bedeutung dieser heiligen Zeit hervorzuheben. Besonders ist hier eine kleine Schrift des Ambrosius von den Mysterien des Paschafestes merkwürdig, wo mit rednerischem Prunke das Ausgezeichnete dieser Festfeier angedeutet wird. Folgende Stelle wird dieß beweisen: „Das „ist die Gnade der himmlischen Mysterien, das ist das Geschenk des „Paschafestes, das die erwünschte Feier des Jahres, das der Anfang „der erzeugten Dinge; deshalb erschallt das Geschrei, **boatus**, der „Kinder, welche die heilige Kirche durch das Lebensbad wieder„geboren hat, und die sich jetzt ihrer Unschuld bewußt sind; deshalb „folgen die keuschen Väter und die züchtigen Mütter dem unzähl„baren Haufen, der durch den Glauben erneuert wurde; des„halb glänzt die Pracht der Kerzen am heilbringenden Brunnen „unter dem Baume des Glaubens; deshalb werden sie durch das „Geschenk des himmlischen Verdienstes geheiligt, und durch die er„habenen Mysterien des geistigen Sacraments ernährt; deshalb singt „die ganze Brüderschaft des Volkes, das im Schooße der seligen „Kirche auferzogen ist, mit dem Propheten den Festpsalmen, indem „sie das Wesen des einigen Gottes und den Namen der drei Kräfte „verehrt."

Durch diese rednerischen Ausdrücke deutet Ambrosius auf die Taufe der Kinder, welche in der Nacht vor dem Paschatage vollzogen wurde; denn die Väter oder die Mütter führten oder trugen ihre Kleinen zu dem Brunnen oder Becken, wobei freilich ein gewaltiges Geschrei entstanden seyn mag, wenn eins nach dem andern nackt in das kalte Wasser getaucht wurde, weshalb auch Ambrosius den Ausdruck **boatus**, Gebrüll, braucht. Um das Taufbecken herum brannten eine Menge Kerzen als Sinnbilder der Erleuchtung und der frohen Hoffnung, daß die schädlichen Folgen jenes Genusses von dem verhängnißvollen Baume im Paradiese nicht mehr zu fürchten wären. Nach der Taufe empfingen die Kleinen sogleich das Mahl des Herrn. **Saginantur mysterio celebri sacramenti spiritualis**, drückt sich Ambrosius aus, worauf der 117. Psalm angestimmt wurde. — Auch Chrysostomus ist in seinen Homilien unerschöpflich im Preisen des herrlichen Paschafestes. Daß man dieses Fest für höchst wichtig ansah, ergiebt sich auch:

b) aus der Menge der feierlichen Tage, die damit zusammenhängen und aus der nach und nach sich ausbildenden Vor- und Nachfeier des Osterfestes. — Obgleich nur nach und nach bildete sich doch als Vorbereitungszeit das 40tägige Fasten, welches im 8. Sec. als gesetzlich in der abendländischen Kirche gefeiert wurde. Außerdem standen mit eben diesem Feste in Verbindung der Palmsonntag, die große oder heilige Woche, der grüne Donnerstag und Charfreitag, der heilige Sabbath und der sogenannte weiße Sonntag. (S. die einzel-

nen Artt. Palmsonntag, heilige Woche, grüne Donnerstag u. s. w.) Man feierte nicht nur den Ostertag, sondern auch die darauf folgende Woche, und nur erst seit dem Ende des 11. Sec. (Conc. Constantiense a. 1094.) ist die dreitägige Feier dieses Festes gesetzlich bestimmt und als das Minimum gegen die ehemalige lange Dauer desselben bestimmt worden. Das Wichtige und Freudenreiche dieses Festes deutete man ferner an durch

c) manches Eigenthümliche in der Liturgie, welches nur am Osterfeste als Auszeichnung gewöhnlich war, z. B. daß ausschließend der Bischof an diesem Feste predigen mußte, daß man in Rom das Hallelujah am ersten Tage des Passahfestes sang und diesen Hymnus gleichsam wie eine heilige Formel betrachtete. Auch war man sorgfältig in der Auswahl biblischer Texte (S. die Artt. Liturgie, bibl. Lectionen rc.) — Die Bemühungen der Homileten, dieses Fest auch rednerisch zu verherrlichen, haben wir bereits angedeutet. — Auch andere kirchliche Gewohnheiten sprachen für die hohe Auszeichnung des Osterfestes; z. B.

d) Ostern war nebst dem Epiphanienfeste und Pfingsten auch besonders die Zeit, wo die Katechumenen pflegten getauft zu werden. (S. den Art. Taufe.) Da die Neugetauften von Ostern bis zum nächsten Sonntage weiße Kleider trugen, so hieß die ganze Woche die Woche der Neophyten und der letzte Sonntag dominica in albis. Wenigstens war dieß in Mailand und Afrika der Fall, wie uns Ambrosius und Augustinus lehren. Ueberhaupt ist, wie wir schon an einem Beispiele gezeigt haben, des Ambrosius Schrift de mysterio Paschae reichhaltig an Nachrichten über die Feierlichkeiten des Osterfestes. Nicht minder war es gewöhnlich, die Büßenden in dieser Festzeit feierlich wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen. Ambros. ep. 83. — Innoc. ep. 1. c. 7., wo gemeldet wird, daß zu Rom quinta feria ante pascha die Pönitenz sich endige. Conc. Ancyr. can. 6. — Gregor. Nyssen. ep. ad Lectium.

e) Auch feierte man an diesem Feste gewöhnlich das Abendmahl. Das Conc. Agath. (a. 500.) c. 38. will das Abendmahl besonders an den drei hohen Festen gefeiert wissen. Das Conc. Lateran. a. 1215. verordnet, daß jeder wenigstens jährlich einmal zu Ostern zum Abendmahle gehen solle. (S. den Art. Abendmahl.) Das Conc. Aurel. I. a. 511. enthält die merkwürdige Verordnung, daß das Oster- und die andern hohen Feste nicht in villis gefeiert würden, weil Jedermann in ecclesia matre sich einfinden müsse. Bingh. Tom. 9. p. 78. Hierher dürften

f) einige Nebengebräuche zu rechnen seyn, die wir deshalb so nennen, weil sie wahrscheinlich nur temporell, örtlich oder provinciell waren, und weil sich ihre Allgemeinheit in den beiden Kirchensystemen, dem morgen- und dem abendländischen, nicht nachweisen läßt. Dahin gehört α) daß man sich unter einander zugerufen habe: Dominus surrexit, worauf der andere geantwortet: vere surrexit. Wiewohl auch Binterim dieses Gebrauches Erwähnung thut, so hat der Verfasser dennoch im Cultus der römischen Kirche selten eine Spur davon auffinden können; da hingegen dieser Gebrauch, wie sich weiter unten zeigen wird, in der griechischen Kirche zur eigenthümlichen Volkssitte

geworden ist. Man pflegte ferner β) an einigen Orten zur Osterzeit in den Kirchen öffentliche Mahlzeiten zu halten, Athanas. ep. ad Dracont. Diese Gewohnheit aber mußte um des Mißbrauchs willen durch spätere Kirchengesetze verboten werden. Ueberhaupt befleißigte man sich an diesem Feste gern der Werke der Liebe und Wohlthätigkeit, wovon nach Eusebius de Vita Constant. M. l. IV. c. 22. Constantin selbst ein rühmliches Beispiel gab. Es wurde häufig nachgeahmt, daher Ostern unter die vorzüglichsten Wohlthätigkeitstermine, Spenden, Collecten u. s. w. gehört. In Commodiani (Sec. IV.) instruction. c. 75. kommen darum folgende Verse vor:

Congruit in Pascha die felicissimo nostro,
Laetentur et illi, qui postulant sub acta divina,
Erogetur iis, quod sufficit, vinum et esca.

Nicht minder war es γ) hin und wieder gewöhnlich, daß man feierliche Processionen anstellte, die von Mt. 28, 7. abgeleitet wurden.

g) Auch die bürgerliche Gesetzgebung wollte nicht zurückbleiben, um das Osterfest durch eigenthümliche Verordnungen zu verherrlichen. Dahin gehören

aa) die Loslassung der Gefangenen und zwar nicht nur der öffentlichen Schuldner (debitores public.), sondern auch derjenigen, welche wegen anderer Verbrechen im Gefängnisse saßen. Chrysostom. hom. XXX. in Genes. — Die römischen Gesetze nehmen aber Kirchenraub, Majestätsverbrechen, Münzverfälschung, Nothzucht und Todschlag ausdrücklich von den indulgentiis paschalibus aus. S. Cod. Theod. l. 9. tit. 35. l. 3—8. — Cod. Justin. l. 1. tit. 4. l. 3. Vergl. De veterum indulgentia paschali, Auct. Just. Koch. Lipsiae 1700. (Eine akademische Disputation unter dem Vorsitze Ittigs gehalten, weshalb sie auch nicht selten unter dessen Namen vorkömmt.) Hieron. Chr. Lauterbach de indulgentiis paschalibus. Helmst. 1704. 4.

bb) Aus demselben Grunde pflegte auch die Freilassung der Sclaven vorzüglich an diesem Tage zu geschehen. Die Manumissio servorum gehörte daher unter die wenigen gerichtlichen Handlungen, welche in dieser Zeit der Gerichtsferien und Sistirung aller öffentlichen Geschäfte erlaubt war. S. Cod. Justin. l. III. tit. 12. l. 8. Vergl. Cod. Theodos. l. II. tit. 8.

cc) Man erließ von diesem Tage an die nächstfolgenden 7 Tage hindurch bis zur Dominica in albis den Sclaven alle Handarbeiten, damit sie den gottesdienstlichen Uebungen, welche diese ganze Zeit hindurch gehalten wurden, (Chrysostom. Homil. 34. de resurrectione J. Christi) beiwohnen konnten. Conc. Trull. c. 66.

dd) Den Heiden und Juden waren alle Schauspiele, öffentliche Aufzüge und Lustbarkeiten untersagt, damit sie die Ruhe und Andacht der Christen nicht stören und diesen kein Aergerniß geben möchten. Cod. Theodos. l. 15. tit. 5. Dieß steht in Verbindung mit dem Kirchengesetze, daß vom grünen Donnerstage bis Ostern kein Jude sich einer christlichen Kirche nähern oder sich öffentlich unter Christen sehen lassen durfte. Conc. Aurel. II. 533. c. 25.

h) Zu den spätern Gebräuchen am Osterfeste, die aber schon im

hohen Grade abergläubisch sind, den Zeiten eines verderbten Geschmacks angehören und mit der Religion selbst weniger in Verbindung stehen, gehören, außer dem sogenannten Osterfeuer und der Osterkerze, von welchen schicklicher in dem Artikel Sabbatum magnum die Rede seyn wird, etwa folgende:

aa) **Das Ostergelächter** (risus paschalis). — Darunter verstand man allerlei Possen, lustige Schwänke und abenteuerliche Erzählungen, die man das Ostermährlein nannte, um das Volk nach der strengen Fastenzeit zu vergnügen. M. Gabr. Beil, (ein Geistlicher in Chemnitz) zeigt in seiner Dissertat.: de causis risus paschalis 1746, daß dieser Gebrauch erst im 7. Jahrhundert aufgekommen sei und sich in den darauf folgenden finstern Zeiten auf eine geschmacklose, läppische Art immer mehr ausgebildet habe. Raumer in seiner Geschichte der Hohenstaufen. 6r B. p. 472 erklärt diese und ähnliche Erscheinungen im Mittelalter, wie z. B. das Narrenfest, aus der anfänglich speciellen Verspottung der Saturnalien, dann aller heidnischen Gebräuche überhaupt, wodurch die Verspottung christlicher Formen nach und nach vorbereitet worden sei. Mathesius in seinen Historien von Dr. Martin Luthers Anfang, Lehre, Leben u. s. w. Nürnberg 1688. 7. Pr. p. 59 erwähnt noch eines solchen Ostermährchens, wovon er in seiner Jugend Ohrenzeuge gewesen sei. In der Predigt nämlich sei erzählt worden: „Der Sohn Gottes sei an die Vorburg der Hölle gekommen und habe mit seinem Kreuze daran gestoßen. Allein zwei Teufel hätten ihre langen Nasen als Riegel vorgesteckt, die jedoch durch die Kreuzeskraft des Höllenbezwingers zum Schmerz und Hohn der zwei Teufel sogleich wären abgestoßen worden." Dieß kleine Pröbchen wird hinreichen, um sich einen Begriff von dem würdigen Gegenstande des Ostergelächters zu machen. Etwas Aehnliches wird in den Centuriis Magdeburg. II. c. 6. erzählt. Jetzt ist diese Gewohnheit in der römischen Kirche ziemlich allgemein verschwunden und nur noch hie und da findet man Spuren davon. Es ist übrigens in mehrern Monographien diese Gewohnheit des Ostergelächters bearbeitet worden. Außer der bereits angeführten kleinen Schrift von Beil können noch folgende genannt werden: Jo. Oecolampadii ep. apol. ad Capitonem de risu paschali. Basel 1518. — Jac. Thomasius de risu paschali. — Wagner de risu paschali oratorem sacrum ejusque auditorem minime decente. Reg. 1705. Schramm de risu paschali. Helmstdt. 1725. J. P. Schmidt's Progr. de risu paschali. Rostock 1747. Müllers Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der Reformation. 1r B. S. 259. — Zu den Sitten, welche die christlichen Alterthumsforscher vielseitig beschäftigt haben, gehören auch

bb) **die Ostereier.** Sehr gelehrt hat man die Ostereier aus der Mythologie der Heiden erklären wollen. Bei Juden und Heiden, z. B. bei den Persern und Römern, sei das Ei ein Symbol der Schöpfung und Auferstehung gewesen. Allerdings sprachen die heidnischen Eierfeste, die Eierspiele, die Eiergötter, Castor und Pollux (ex ovo Ledae) für die Wahrheit dieses Symbols. Allein die Sitte der Ostereier daraus zu erklären,

dürfte doch zu entfernt seyn, indem diese Sitte nicht einmal in die früheste christliche Zeit hinaufreicht. Binterim 5r B. 1r Thl. zeigt zwar allerdings, daß in seiner Kirche über das Ei ungefähr auf folgende Art allegorisirt worden sei: „Wie vieles aus dem Eie zum Leben hervorging, so ist auch durch die Auferstehung Jesu das Geschlecht der Menschen zum neuen und bessern Leben entstanden, wie aus dem Eie nach dem Zeugnisse des Plinius, wenn es mit Erde bedeckt und erwärmt wird, lebende Geschöpfe hervorgehen, so hat der aus dem Grabe erstandene Erlöser auch uns als seine Kinder erzeugt;" allein er gesteht doch auch, daß die Ostereier erst spät erwähnt werden, und daß ein Durandus, Honorius und Beloth noch nichts davon wissen. Eine andere Erklärung Binterims, die Ostereier betreffend, dürfte darum weit richtiger und natürlicher seyn. Wir führen sie mit seinen eigenen Worten an: „Vielleicht haben die Ostereier ihre Celebrität einzig „und allein der ehemaligen Fastendisciplin zu verdanken, die den „Genuß der Eier untersagte. Es war sogar verboten, öffentlich „Eier zu verkaufen. Ich finde noch im 17. Jahrhundert ein sol„ches Verbot in der Synode zu Antwerpen. — Was war nun „natürlicher, als daß die Verkäufer beim Herannahen der Oster„zeit mit den jetzt wieder zum Essen erlaubten Eiern unter aller„lei Einladungen desto größeren Prunk machten, und dadurch „Gelegenheit zu verschiedenen freundschaftlichen Geschenken und „Handlungen gaben?" Wie allgemein nun auch diese Sitte, namentlich der bunten Eier in der Christenheit verbreitet seyn mag, so findet sie sich doch am meisten ausgebildet in der russisch-griechischen Kirche, wie der folgende Abschnitt lehren wird. Vergl. Tobias Kraskii diss. de ovo paschali. Regiom. 1705. — J. F. Mikelii ovologia paschal. Darmst. 1732. Fr. G. Erdmann, de ovo paschali. Lips. 1735. — Die Ostereier von Dr. Augusti, in der Zeitschrift für gebildete Christen in der evangelischen Kirche u. s. w. 2s Hft. Elberfeld 1823. Harenberg in der Biblioth. Bremens. VI. p. 1027. Daß und warum die Ostereier in Sachsen noch hin und wieder ein Besoldungsbestandtheil für die Kirchner auf dem Lande, bisweilen auch in Städten und selbst für Pfarrer seien, ist in der Kürze gezeigt in Philippi's Wörterbuch des Chursächs. Kirchenrechts p. 381 und 395.

Ein ziemlich allgemein verbreiteter abergläubischer Gebrauch am Osterfeste ist das sogenannte

cc) Osterwasser. — Es wird am Ostertage früh vor Sonnenaufgang aus einem Flusse oder Bache von abergläubischen Leuten geholt, ohne daß sie die ihnen begegnenden Menschen grüßen, noch den sie Grüßenden danken. Solch ein Wasser soll immer frisch bleiben und eine besondere Heilkraft gegen Hautausschläge und andere Krankheiten besitzen. Daß das Wasser im Frühjahre durch den reichern Zusatz von geschmolzenem Schnee und geschöpft vor Sonnenaufgange, ehe die Sonnenstrahlen auf die Temperatur derselben wirken, frischer bleiben könne, als das nachher geschöpfte, ist natürlich. Man findet übrigens wenig literarische Nachweisungen über diesen Gebrauch und man muß sich mit der Vermuthung begnügen, daß derselbe von

der Sitte herrühre, die Katechumenen in der Ostervigilie zu taufen und das Taufwasser für das ganze Jahr zu weihen. Außer Eisenschmidt in seiner Geschichte der christlichen Festtage S. 196—197. findet man etwas über das Osterwasser in C. F. G. Walch: de cura veter. Christ. memoriam resurrectionis Christi conservandi propagandique. Götting. 1767.

V) Feier des Osterfestes in der heutigen christlichen Welt. — Im allgemeinen läßt sich behaupten, daß die sämmtlichen Hauptkirchensysteme in der Christenheit das Osterfest auch jetzt als ein Fest höherer Freude und seliger Hoffnungen feiern. In wiefern sich dieß in äußeren Gebräuchen bemerkbar macht, ist von uns schon zum Theil angedeutet worden in den Artt. Charfreitag, Sabbatum magnum, Ostervigilia. Hier kann nur noch von der feierlichen Auszeichnung der eigentlich sogenannten Osterfeiertage die Rede seyn. Am deutlichsten tritt die der alten Kirche eigenthümliche Paschalfreude in der morgenländisch- und russisch-griechischen Kirche hervor. Hier gehört das Osterfest in geistiger und leiblicher Hinsicht zu den ausgezeichnetsten Freudenfesten im Jahre. Selbst die neuen Reisebeschreibungen, welche die Sitten des Morgenlandes beschreiben und der Griechen unter türkischer Herrschaft gedenken, fühlen sich immer und immer wieder veranlaßt, die Osterfeier derselben zu berühren. Es ist merkwürdig, daß die kirchliche Ceremonie, welche als die Einleitung der Osterfeier betrachtet wird, noch jetzt eben so sich gestaltet, wie sie Leo Allatius de Domin. et hebdom. Graecor. c. 22. p. 1450 — 51. beschrieben hat.

Wie Elßner in seiner Beschreibung der griechischen Christen in der Türkei p. 286 und 87. diese Festlichkeit beschreibt, so findet sie nach den Schilderungen der neuesten Reisenden noch immer Statt. Er sagt davon Folgendes: „Der Griechen feierlichstes Fest ist Ostern. Der Got„tesdienst fängt sich nach Mitternacht an. Alles Volk hat in der Kirche „Wachskerzen in der Hand, umarmt und küßt sich einander und ruft: „Christus ist auferstanden! worauf geantwortet wird: Er ist wahrhaftig „auferstanden. Sogar auf der Straße, wenn sie einander begegnen, „oder in ein Haus eintreten, ist es derselbe Gruß. Man schlichtet „Feindschaften, stiftet Frieden und giebt sich vorzugsweise der Freude hin. „Geschenke werden gegenseitig zugesendet, Mahlzeiten angestellt und Je„dermann zieht seine prächtigsten Kleider an u. s. w." — Wie neuere Augenzeugen berichten, zeigt sich am Osterfeste ein reges Leben in der Vorstadt Pera und im Canal. Für Geld erhalten auch jetzt die sonst schwer bedrückten Griechen volle Freiheit. Sie dürfen sich um diese Zeit auch kleiden, wie sie wollen, jedoch auf keinen Fall einen grünen Turban aufsetzen, weil dieß blos ein Vorrecht der Ansarier und Prophetenfamilie Muhameds ist. — Diese bezahlte Freude soll sich selbst so weit erstrecken, daß Verspottung der Türken nichts Seltenes ist, weshalb auch die letztern da, wo ein großer Zusammenfluß von Griechen ist, sich mehr in ihren Häusern halten, so wie auch die Griechen es gerathen finden, sich während der Türken Bairam nicht viel auf den Straßen sehen zu lassen. Vgl. Fr. Murhard's Gemälde von Constantinopel. Penig und Leipzig 1804. 3 Bände, in welchem Werke hin und wieder auch das religiöse Leben der Griechen in dieser Stadt geschildert wird. — Pertusier, Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les rives

du Bosphore T. I. III. 1815. — Auf ähnliche Art wird das Osterfest auch in der russisch-griechischen Kirche gefeiert. Bellermann, in seinem kurzen Abriß der russischen Kirche, führt davon Folgendes an (p. 196—99.) Bald früh vor Tages Anbruch geht der gemeine Mann in die Kirche, wo die Auferstehung gefeiert wird. Denn auch hier ist es, wie bei den Katholiken, daß Jesus auch in jeder kleinen Kirche aufersteht, so wenig, als die erbaulichen dramatischen Vorstellungen der Geburt, des Krippleins, des Todes, des heil. Grabes, der Himmelfahrt u. s. w. in allen katholischen Kirchen angetroffen werden. Im Allerheiligsten wird ein in Lebensgröße gemaltes Christusbild aufgestellt. Da dieses vom Volke nicht kann gesehen werden, so kömmt alsdann der vornehmste Geistliche eiligst zur heiligen Thür heraus und notificirt mit folgenden 2 Worten: kristos woskres — Christus ist auferstanden! das Volk antwortet: Woistinu woskres! — wahrhaftig er ist auferstanden! Dieß wiederholen Priester und Gemeinde 3mal. — Darauf hält die ganze versammelte Gemeinde nebst der Geistlichkeit eine Procession mit einem Kreuze und Fahnen 3 mal um die Kirche herum. Jedermann trägt sein Wachslicht und singt. Um den Freudenlärm zu verstärken, wird geläutet und da, wo man Kanonen hat, auch wohl geschossen. — Nach der Procession geht wieder Jedermann in die Kirche und bekömmt das Kreuz und Evangelienbuch zu küssen, für welches Glück den beiden Priestern und dem Diaconus, der dabei beschäftiget war, einem Jeden ein hart gesottenes, meist gemaltes oder gefärbtes Ei geschenkt wird. In großen Gemeinden kommen ganze Tragkörbe voll Eier zusammen. Hierauf geht unter dem Volke das wechselseitige Eierschenken und Küssen an. Der das Ei überreicht, sagt: Christus ist erstanden! und der es empfängt antwortet: er ist wahrhaftig auferstanden! wobei sich beide 2 oder 3 Küsse geben. Wem das Ei angeboten wird, der muß es auch annehmen und dagegen küssen, träfe es sich auch, daß der schmutzigste Russe der zierlichsten Dame sein Ei überreichte. Dieß dauert zuförderst so lange, als das Kreuz- und Evangelienküssen währet. — Daran schließt sich ein abergläubischer Volksgebrauch. Viele gemeine Leute bringen Speise mit in die Kirchen, gemeiniglich weißes Brod und Milch; diese muß der Priester bekreuzigen und einsegnen. Endlich wird die ganze Gemeinde mit der Weihwasserquaste besprengt, worüber der gemeine Mann sehr froh ist, daß nun sowohl er, als seine Speisen gesegnet sind. Manche lassen den Priester gar in ihr Haus kommen, um die neuen fetten Speisen (so nennt er diejenigen, die außer der Fastenzeit und Butterwoche genossen werden,) einzuweihen. Das gedachte Eierschenken oder Eierwechseln dauert ganzer 8 Tage, wenn man nämlich während der Zeit Jemanden noch antrifft, mit dem man nicht schon Eier gewechselt hat u. s. w.

Auch die römisch-katholische Kirche zeichnet in ihrer Liturgie die festlichen Ostertage aus, und Reisende, die Italien, Spanien und Portugal besuchten, berichten manches Eigenthümliche in den Volkssitten, das aber mehr lokal und provinciell als allgemein ist, und darum hier nicht berücksichtigt werden kann.

Nur der Wechsel der sogenannten Kirchenfarben und die in etwas veränderte kirchliche Liturgie dürfte hierher zu rechnen seyn. Ueber erstere findet man Auskunft in Kottmayr's Lexikon u. s. w., Art. Farben der Kirche, und über letztere findet sich etwas in der Schrift: Die heil.

Charwoche nach dem Ritus der römisch-katholischen Kirche. München, 1818. — Zu Rom besonders sollen die kirchlichen Feierlichkeiten sehr imposant seyn und selbst viele Fremde dahin locken. Der Papst, was nur selten geschieht, hält das Hochamt in der Kirche der größern Marie. Es stehen ihm zwei weiß gekleidete Cardinaldiaconi zur Seite, der eine zur rechten, der andere zur linken Hand. Sie sollen die 2 Engel vorstellen, welche das Grab Jesu bewachten. Wenn bei dieser Gelegenheit der Papst: Pax domini — absingt, wird ihm nicht geantwortet. Dieß soll nach Kottmayr's Bemerkung im Artikel Osterfest folgenden Grund haben: Als der Papst Gregor der Heilige in dieser Kirche an eben diesem Tage das Hochamt hielt, und die gewöhnlichen Worte pax domini bei Zertheilung der heiligen Hostie absang, soll ihm ein Engel laut geantwortet haben: et cum spiritu tuo. — Zum Andenken dieser Antwort des Engels erfolgt keine menschliche Erwiederung auf das Intoniren des Papstes. — Auch die meisten Haupt- und größeren Städte katholischer Länder zeichnen das Osterfest durch besondere Feierlichkeiten aus.

Im protestantischen Kirchensysteme wird das Osterfest in seiner hohen, heiligen Bedeutung erkannt, jedoch in der Regel nicht in äußeren Gebräuchen, die mehr die Sinne zu beschäftigen bestimmt sind. Die Festgesänge, die Predigt und an größeren Orten auch die Tonkunst vereinigen sich hier, um die höhere, heilige, geistige Freude auszudrücken, die den Charakter des Osterfestes bezeichnen soll. Wie in der frühern christlichen Kirche die Homileten alle ihre Kraft aufboten, um durch ihre Reden das Osterfest zu verherrlichen, so ist besonders die neuere Zeit reich an homiletischen Leistungen, die mit den frühern Homilien der Redner im Morgen- und Abendlande wetteifern können und sie wohl gar übertreffen. Fast alle Particularkirchen des Protestantismus erkennen die hohe Bedeutung des Osterfestes an, und nur hin und wieder stellen sich gewisse Eigenthümlichkeiten heraus. Merkwürdig ist z. B., daß die schottische Nationalkirche weder einen Charfreitag, noch einen Ostermontag feiert. S. Gemberg l. l. p. 118.

In der schwedischen Kirche wird Ostern, wie jetzt beinahe im ganzen protestantischen Deutschland und neuerlich auch im Königreiche Sachsen nur 2 Tage gefeiert. Auch hat die schwedische Kirche das Eigenthümliche, daß sie zwar in der Feier des Osterfestes den Bestimmungen des Concils von Nicäa folgt, aber das Frühlingsäquinoctium und der Ostervollmond wird nicht, wie bei den Deutschen und andern Protestanten, nach der minder genauen cyclischen, sondern nach strenger astronomischer Methode berechnet. Dadurch wird zuweilen eine Verschiedenheit der Osterfeier in Schweden und Deutschland herbeigeführt, wie dieß noch im J. 1818 der Fall war. Vgl. Schuberts Kirchenverf. Schwedens 1r B. S. 452. Auch verdient die Osterfeier der Herrnhuther Brüdergemeinde Erwähnung, über welche sich Schulze in seiner Schrift von der Entstehung und Einrichtung der evangelischen Brüdergemeinde. Gotha 1822. p. 143 so erklärt: „Die Feier vieler Feste ist bei den Herrnhuthern bedeutsam und sinnig eingerichtet. Dieses ist namentlich der Fall in Rücksicht des Osterfestes, wo mit der Auferstehung des Heilandes das Andenken an entschlafene Brüder und Schwestern und die Hoffnung der Unsterblichkeit am frühen Morgen, beim Aufgange der Sonne auf dem Begräbnißplatze feierlich begangen wird.

22.

Baptisterien.

(Taufhäuser, Taufkirchen.)

I. Begriff, Ursprung, Namen und Dauer der Baptisterien. II. Bauart derselben, und zwar a) nach ihrer Lage, b) nach ihrer äußern Bauform, c) nach ihrer innern Einrichtung. III. Wichtigkeit der ältern Baptisterien für die Kunstgeschichte und Nachrichten von einigen noch jetzt bekannten Gebäuden dieser Art.

Literatur. Monographien. J. A. Walderkamp de Baptisteriis, Helmst. 1703. 8. — Paciaudi de sacris Christian. balneis, ed. 2. Rom. 1758. — Allgemeinere Werke, in welchen die Baptisterien mehr oder weniger weitläuftig mit berücksichtigt sind. Bingh. antiqu. ecclesiast. Vol. III. p. 251—268. — Hospinian. de origine et progressu templorum etc. p. 30. cap. IV. überschrieben: de origine baptisterii (enthält in der Kürze mehrere gute Bemerkungen). — Schöne's Geschichtsforschungen 3r B. p. 217. — Schenks Taufbuch. S. 160 f. — Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens 1r Thl. S. 115 f. 120 f. 2r Thl. S. 31 f. — Augusti's Denkwürdigkeiten 7r B. 189. 11r B. 399 f. — Binterims Denkwürdigkeiten 1r B. 1r Thl. §. 3. — Brenner geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Taufe, in dem Abschnitte: „Ort, an welchem die Taufe verrichtet wird," S. 275—305. — Rheinwalds kirchliche Archäologie, mehr Andeutungen p. 138—140.

1) Begriff, Ursprung, Namen und Dauer der Baptisterien. — In der Urzeit des Christenthums gab es noch keine bestimmten Orte für die Taufe. Die Praxis der alten Kirche machte darin keinen Unterschied, sondern man taufte in und mit jedem Wasser, wo es sich auch finden mochte. Doch zog man das Wasser in Flüssen vor, weil ja Jesus auch in einem Flusse war getauft worden. Das jetzt Gesagte wird zum Theil schon durch Stellen des N. T. angedeutet, z. B. Joh. 3, 23. — Act. 8, 36—37. Act. 16, 13—15. — Nach Tertullian de baptismo c. 4. hat Petrus in der Tiber getauft; denn er sagt: Neque quidquam refert inter eos, quos Johannes in Jordane et Petrus in Tiberi tinxit. Aus dem N. T. könnte

sich auch schließen lassen, daß man in Gebäuden getauft habe. Nach Act. 9, 18. dürfte Saulus in seinem Absteigequartier zu Damascus — nach c. X, 47—48. der römische Hauptmann Cornelius in seinem Wohnhause, — und nach c. XVI, 30—34. der Gefangenwärter in einer Vorhalle des Kerkers, wo Paulus und Silas gefangen saßen, getauft worden seyn. Diese verschiedene Lokalität der Taufe dauerte wahrscheinlich so lange fort, als das Christenthum von außen mit Verfolgung zu kämpfen hatte. In dieser Zeitdauer taufte man auch wohl Kranke in Privathäusern und begoß sie auf ihrem Bette mit dem heilbringenden Wasser. Dieß war die sogenannte klinische Taufe. Unter harten Verfolgungen trug man selbst kein Bedenken, die Taufe in Gefängnissen zu ertheilen. Bei Justin. Mart. apolog. II. heißt es darum: Adducuntur a nobis ubi est aqua et regerantur.

Wann nun der Anfangspunkt der eigentlich so zu nennenden Taufgebäude anzunehmen sei, läßt sich mehr vermuthen, als historisch genau bestimmen. Nach Vicecomit. Schrift: de antiquis baptismi ritibus, dürfte man als Anfangspunkt der Taufhäuser bereits das Zeitalter des Dionysius Areopag. annehmen. Allein diese Behauptung ist nicht mit hinreichenden Gründen unterstützt. Nimmt man an, daß diese Häuser im 4. Jahrhundert als etwas Gewöhnliches erwähnt wurden, wie sich aus Paulin. Nolan. ep. XII. Cyrill. Hierosol. catech. mystag. I. 2. II. 1. Sidon. ep. IV. 15. und aus vielen andern Stellen ergiebt, die man sorgfältig in der oben angeführten Monographie von Wedderkamp gesammelt findet; erwäget man ferner, daß solche übereinstimmende Nachrichten über das Bestehen einer gewissen eigenthümlichen Sitte schon einen längern frühern Zeitraum, in welchem sie sich nach und nach ausbildete, voraussetzen, so dürfte wohl anzunehmen seyn, daß solche Taufhäuser ganz gewiß schon im 3., wo nicht selbst im 2. Jahrhundert vorhanden waren. Im Artikel Kirchengebäude haben wir die Vermuthung ausgesprochen, daß schon früh nach der Analogie der jüdischen Synagoge für den Zweck christlicher Gottesverehrung eigenthümliche Gebäude besonders in den Gegenden entstanden seyn mochten, die entweder von den Christenverfolgungen gar nicht oder nur vorübergehend berührt wurden. Ist diese Vermuthung richtig, so läßt sich auch nicht zweifeln, daß unsre Baptisterien vielleicht schon dem 2. und ganz gewiß dem 3. Jahrhundert angehörten. Brenner l. l., dem Augusti 7r B. p. 189 folgt, nimmt an, daß das erste Beispiel eines solchen Gebäudes (obgleich in einem Privathause) erzählt werde in den Gestis S. Marcelli (in Surii vit. ss. d. 16. Jan.). Der Diaconus Cyriacus hatte in seiner Wohnung ein Baptisterium eingerichtet. Aus diesem vertrieb ihn mit Erlaubniß des Kaisers der Heide Carpasius und verwandelte das Baptisterium in ein Bad. Cum vidisset Carpasius placatum sibi Maximianum petiit ab eo domum beati Cyriaci, qui confestim, quod petebatur, ei concessit. Et cum introisset in eandem domum, quam donaverat Diocletianus Augustus beato Cyriaco, invenit locum, ubi S. Cyriacus fontem aedificavit, quem consecravit beatus Marcellus Episcopus, ubi frequenter baptizabat S. Cyriacus venientes ad fidem. Tunc Carpasius, vicarius paganus crudelissimus, cum in eadem domo invenisset baptisterium, fecit in loco eodem balneum, quasi ad deridendum legem christianorum. —

Diese Erzählung würde ungefähr mit unsrer Vermuthung zusammentreffen, die wir über das Alter der Baptisterien aufgestellt haben.

Fragt man übrigens nach dem Entstehungsgrunde dieser Gebäude, so muß man sich auch hier mit Vermuthungen begnügen. Vielleicht dürfte die Bequemlichkeit der Bischöfe, die Taufhandlung an größeren Massen zu gleicher Zeit vollzogen und ein gewisses Gefühl der Schicklichkeit die Erscheinung der Taufhäuser am glücklichsten erklären. Waren die Bischöfe in diesem Zeitraume noch besonders dazu verpflichtet, die Taufe zu verrichten (s. den Artikel Taufe), und waren sie auch jetzt schon zu einer gewissen Vornehmheit gelangt, so läßt sich leicht erklären, wie sie auf die Idee solcher Gebäude kamen und wie diese zum Theil schon prächtig seyn konnten. Auch war damals, wo man Taufhäuser zu bauen anfing, das einzelne, zu jeder Zeit beliebige Taufen bereits außer Gewohnheit gekommen und besondere Taufzeiten, wie Epiphanien, Ostern, Dominica in albis und Pfingsten dagegen gewöhnlicher geworden. Ist es darum nicht nur wahrscheinlich, sondern auch durch die Geschichte bestätigt, daß sich eine große Zahl männlicher und weiblicher Täuflinge häufte; so konnte bei dem noch herrschenden Gebrauche des Untertauchens das Schickliche durch besondere Taufhäuser am glücklichsten bewahrt werden. Nach Constantin häuften sich die Baptisterien immer mehr. Anfangs war es Regel für jede Diöces nur ein, mit der Kathedralkirche in Verbindung stehendes, Taufgebäude zu haben; was sich auch recht gut aus dem schon angeführten Umstande erklärt, daß nach alter Regel und Observanz die Taufe nur vom Bischofe administrirt werden sollte, und daß jetzt meistens nur noch Erwachsene und zwar zu bestimmten Zeiten getauft wurden. In großen Städten und Diöcesen vermehrte theils die Nothwendigkeit, theils aber auch die Liberalität der Regenten die Baptisterien. Doch behielt immer das Kathedralbaptisterium einen gewissen Vorzug und wurde darum auch matrix genannt. Inzwischen entstanden bei veränderten Taufsitten und bei dem immer größeren Andrange zum Christenthume dergleichen Taufhäuser auch in kleinern Städten und auf dem Lande. Davon wird jedoch schicklicher im Artikel Taufe unter der Rubrik: „Ort der Taufe" die Rede seyn. — Sobald einmal dergleichen Baptisterien in größerer Zahl vorhanden waren, drangen kaiserliche und kirchliche Gesetze darauf, daß alle Taufhandlungen nur in denselben vorgenommen werden sollten. Die Nothtaufe ausgenommen, hielt man das Taufen außer den Baptisterien und später außer der Kirche für unzulässig. In die Kategorie der Nothtaufe muß es daher gebracht werden, wenn selbst in dieser Periode und in der spätern Zeit, namentlich in außerordentlichen Fällen der Heidenbekehrung, noch Taufacte in Flüssen, im Meere, in geheizten Stuben u. s. w. vorkommen. Sah man die Baptisterien für solenne Tauforte an, so darf es nicht befremden, daß man bald dieselbe Ansicht von der besondern Heiligkeit derselben hegte, wie von den eigentlich so genannten Kirchen, und daß man ihnen selbst das Asylrecht zugestand. (S. diesen Art.)

Auch die Namen dieser Gebäude verdienen einige Berücksichtigung, weil sich aus ihnen der Geist und die Sitte des Zeitalters in mehr als einer Beziehung wahrnehmen lassen. Der gewöhnliche Name ist:

a) *Βαπτιστήριον*, **baptisterium**, i. e. locus baptismi, seu lavacri. Bei Suicer und Du Cange findet man weitere Nachweisungen über dieses Wort. Die Lateiner bedienen sich des Ausdrucks Baptisterium am häufigsten, doch kömmt auch nicht selten die Benennung ecclesiae baptismales vor. Mehrfach aber veränderte sich die Bedeutung dieses Wortes im Mittelalter. Du Fresne unter diesem Worte zeigt, daß man bald die gesammte Tauffeierlichkeit, bald das Taufwasser, bald das Buch, worin die Gebete für den Taufact enthalten waren, bald die Einkünfte, welche die Geistlichen von den Taufen bezogen, mit dem Ausdrucke Baptisterien bezeichnete. Auch in den oben angeführten Monographien von Wedderkamp und Paciandi findet man Mehreres über den Sprachgebrauch von baptisterium. Eine andere Benennung ist

b) *Φωτιστήριον*, **illuminatorium**, i. e. locus illuminationis. Diese Benennung erklärt sich sehr leicht aus dem Umstande, daß die Taufe auch den Namen *Φώτισμα* und *Φωτισμός* führte, und daß die Katechumenen daselbst unterrichtet wurden, welchen Unterricht man auch mit dem Worte *φωτίζειν* bezeichnete. Daß dieses Wort übrigens bei griechischen Profanscribenten nicht vorkomme, und daß es völlig synonym mit Baptisterium gebraucht werde, hat Suicer gezeigt. Noch kommt von diesen Gebäuden der Name vor:

c) **Aula baptismatis**, ein Name, welcher sich auf die Größe und Pracht einzelner Taufsäle bezieht. Mit welchem Aufwande und mit welchem Glanze das baptisterium Sophianum zu Constantinopel erbaut worden sei, ist von mehreren Schriftstellern geschildert worden. Mit *μέγα φωτήριον* deutete man ebenfalls den großen Umfang solcher Gebäude an. Cfr. Ambros. ep. 33. ad Marcellin. Nach einer bekannten Synekdoche nannte man das Taufhaus auch zuweilen

d) **Fons**, *κολυμβήθρα* oder **piscina**. Doch scheidet der genauere Sprachgebrauch beide von einander. Das Baptisterium bezeichnete das ganze Haus, worin der Taufbrunnen war und wo alle Taufcerimonien beobachtet wurden. Der Taufbrunnen aber war das Wasserbehältniß, in welches die Täuflinge so eingetaucht wurden, daß das Wasser über sie zusammenschlug. Der Taufbrunnen hieß darum auch *κολυμβήθρα* oder Teich, piscina, welches Wort die Griechen auch von Bädern, Brunnen und stehenden Wässern zu brauchen pflegen. Socrat. h. e. l. 7. c. 1. Optatus l. III. p. 62.

Ueber andere Namen, die mehr einer spätern Zeit angehören und seltener vorkommen, wie z. B. Tinctoria, secundum tabernaculum, ubi virga Aaron floruit, — oracula — plebes — etc. findet man Einiges bei Binterim erwähnt in dessen Denkwürdigkeiten. 1r B. 1r Thl. p. 76.

Was nun die Dauer dieser Taufhäuser betrifft, so läßt sich zwar nicht genau bestimmen, wann man aufhörte in denselben zu taufen. Nur so viel läßt sich im Allgemeinen bestimmen, daß dieß von der Zeit an geschah, wo die Tauftermine nicht mehr beachtet wurden, wo die Kindertaufe allgemeinen Eingang gefunden hatte und nicht mehr bischöfliche, sondern priesterliche Amtsverrichtung war. Da aber die speciellere Absonderung der Zeit in dieser Beziehung mehr dem Artikel Taufe angehört, so verweisen wir auch hier wieder auf denselben.

II) Bauart der Baptisterien, und zwar a) nach ihrer Lage, b) nach ihrer äußern Bauform, c) nach ihrer inwendigen Einrichtung. Anlangend a) die Lage dieser Baptisterien, so scheint man dabei nicht von festen Grundsätzen geleitet worden zu seyn. Man findet sie hier gegen Morgen, dort gegen die Mittags-, anderswo gegen die Abendseite der Kathedralkirchen stehen. In Cölln stand das Sacellum oder Baptisterium gegen die Abendseite der Bischofskirche, in Hildesheim gegen die Mittagsseite, jenes der Kirche aber des heiligen Grabes gegen Sonnenaufgang. (Euseb. in vita Const. l. 3. c. 37.) — Uebrigens mögen die Baptisterien der frühern Zeit von den Haupt- oder bischöflichen Kirchen größtentheils abgesondert gewesen seyn, wie dieß angedeutet wird in Paulin. ep. 12. und Sever. Fortunat. carm. l. II. car. 12., besonders in einer Monographie von Würdtwein Comment. historico-liturgic. de Baptisterio Moguntino. — Doch waren sie zuweilen auch mit der Hauptkirche verbunden, so daß man vermittelst eines kleinen bedeckten Durchganges aus der einen in die andere gehen konnte. Dieß scheint auch zu Rom in der Laterankirche der Fall gewesen zu seyn. Darum singt Prudentius († 481.) von dem Baptisterium des Laterans:

Aut Vaticano tumulum sub monte frequentat
Quo cinis ille latet, genitoris amabilis obses
Coetibus aut magnis Lateranas currit ad aedes
Unde sacram referant regali chrismate signum.

Anastasius (mit dem Beinamen der Bibliothekar im 9. Jahrhundert) erzählt dagegen, daß der Kaiser Karl mit der ganzen Geistlichkeit und mit allem Volke so lange in der Laterankirche verweilt habe, bis der Papst in dem Baptisterium die Feierlichkeit der Taufhandlung begonnen hätte. — Das Baptisterium zu Cölln, jetzt Pesch genannt, hatte gar keinen andern Eingang, als durch die Kathedralkirche. Auch war

b) die äußere Bauform der Baptisterien verschieden. Häufig waren sie in runder Form, in Gestalt eines Thurms erbaut. Daher heißt es auch bei Paulin. Nolan. ep. 12. ad Sever.

Iste duas inter diversi culminis aulas
Turrito fontem tegmine constituit.

Man fand aber auch sechs- und achteckige Baptisterien. In den letztern haben zuweilen Liebhaber mystischer Deutungen ein besonderes Symbol finden wollen. Allein Sachverständigen ist es bekannt, daß die Zahl 8 in den Mysterien nicht als Geheimzahl vorkömmt, außer in der Zahlenlehre des Pythagoras und in der jüdischen Cabbala. Die eigentlich sogenannte pythagoräische Weisheit war in diesem Zeitraume gewiß nur Wenigen im Römerreiche bekannt und die Ausgeburt hebräischer Theosophie ist erst das Werk einer spätern Zeit, und konnte folglich damals noch keinen Einfluß auf das Christenthum haben. Man findet nicht minder Baptisterien, die, wie auch mehrere Kirchen, (s. den Art. Kirchengeb.) in der Form eines Kreuzes gebaut waren. Dahin kann das zu Augsburg gerechnet werden, von dem es in vita Uldarici ap. Mabill. heißt: Uldaricus ecclesiam in coemeterio in formam crucis aedificare coepit, et aedificatione peracta altarib. in ea compositis in honorem S. Johannis dedicavit et dolium baptizandi de petra excisum, in ea constitui fecit. — Uebrigens waren

die Baptisterien, je nachdem das Bedürfniß es erheischte, bald kleiner, bald größer. Nimmt man an, daß in Residenz- und anderen größern Städten zu den bestimmten Taufzeiten oft die Zahl der zu Taufenden auf 2 bis 3000 anwuchs, so läßt sich schon davon auf den Umfang mancher Baptisterien schließen. Dieß ist auch der Grund, warum von mehrern derselben versichert wird, daß in ihnen selbst Kirchenversammlungen seien gehalten werden. Flavian hielt das erste Concil gegen den Ketzer Eutyches in der Taufkirche zu Constantinopel und durch Chrysostomus wurde darin eine Zusammenkunft von 40 Bischöfen veranstaltet. Daß die Taufhäuser zu Rom, Parma und Florenz sehr geräumig waren, bezeugt der gelehrte Mabillon (itinerar. Ital.) In dem Baptisterium der Kirche des heiligen Martin zu Tour hielten sonst die Canonici ihre Versammlungen, woraus sich auf dessen innern Raum schließen läßt. Sieht man nun

c) auf die innere Einrichtung der Baptisterien, so läßt schon die Art und Weise, wie man die Taufe in der alten Kirche verrichtete, auf mehrere Gemächer und Abtheilungen im Innern schließen, welches auch durch wirklich darüber vorhandene Nachrichten bestätigt wird. Wichtig sind in dieser Hinsicht besonders die Catechesen des Cyrill's; denn aus diesen lernen wir die innere Einrichtung der Baptisterien besonders kennen. Sie bestanden aus 2 Hauptabtheilungen, wovon die eine den Vorhof, die andere das Innere oder Heilige bildete. Stellt man die Nachrichten aus Cyrill. catech. mystag. I. 2. und II. 1. Ambros. de init. cap. 2. 5. — de sacrament. l. III. c. 2. Augustin. de civitate Dei l. XXII. c. 8. zusammen, so bestand das Vorhaus aus einem oder mehrern Sälen, wo die Vorbereitung abwechselnd einmal für die weiblichen und ein andermal für die männlichen Katechumenen und auch die Exorcisation geschah. Augustin wenigstens redet von einer besondern Seite der Weiber und einer besondern Seite der Männer. Daraus läßt sich auch erklären, daß man die Baptisterien zuweilen *κατηχούμενα* nannte. — Die Größe mancher dieser Unterrichtssäle kann man aus dem Umstande ermessen, daß das Personal ganzer Kirchenversammlungen darin Raum fand. Das Innere oder Heilige, *τὸ ἐσώτερον*, enthielt nun den eigentlichen Ort, wo der Bischof die Taufe verrichtete. Da man damals nur Erwachsene und zwar mit Untertauchen taufte, so läßt auch dieß auf eine besondere Vorrichtung schließen. Es war nämlich in der Mitte des eigentlichen Tauflokals eine Vertiefung oder ein Becken, *κολυμβήθρα*, concha, auch mit Anspielung auf *ἰχθύς* — d. i. *Ι-ησους* — *Χ-ριστος* — *Θ-εου Υιος* — *Σωτηρ* — piscina genannt, in welche die nöthige Wassermasse zum Taufen geleitet wurde. Zu dieser Vertiefung führten 3 Stufen, um das Grab Jesu, worin er 3 Tage lag, abzubilden. Der Bischof blieb auf den Stufen stehen und tauchte von da aus den Täufling 3 Mal unter das Wasser, worauf Jener wieder heraustrat oder nach der kirchlichen Ausdrucksweise wieder erstand. Aus den vorhandenen Nachrichten läßt sich übrigens nicht genau bestimmen, ob die größern Baptisterien nicht solche Vertiefungen oder Becken für männliche und weibliche Katechumenen hatten, oder ob man abwechselnd zu einer Zeit die Mannspersonen, zur andern die Frauenzimmer taufte. Das Letztere ist am wahrscheinlichsten:

Frühere und spätere Nachrichten sprachen auch von besondern Ausschmückungen dieser Taufhäuser. Die Taube, jene symbolische Abbildung des heiligen Geistes (s. den Artikel Taufe), hing sehr oft aus Gold oder Silber verfertigt über dem Taufbassin oder über dem Altar. Auch waren an den Wänden Gemälde angebracht. So hatte der Bischof Severus seinen Freund Paulinus von Nola († 431.) in einer neuerbauten Taufkirche neben dem heiligen Martin mahlen lassen, worüber Paulinus ihm liebreiche Vorwürfe machte, weil er als ein sündiger Mensch keine Stelle daselbst verdiene, und weil die Gemeinde einen Anstoß daran nehmen würde. Zur Unterschrift zu den Gemählden sandte er ihm auf Verlangen mehrere Verse:

Abluitis quicunque animas et membra lavacris,
Cernite propositas ad bona facta vias,
Adstat perfectae Martinus regula vitae,
Paulinus veniam quo mereare docet,
Hunc peccatores, illum spectate beati,
Exemplar sanctis ille sit, iste reis.

Anastasius, der Bibliothekar, erzählt in seinem liber Pontificalis von dem Papste Symmachus I. († 514.), daß er habe ein goldnes Kreuz in dem Baptisterium bei der Kirche des heiligen Petrus errichten lassen. Der Altar (oratorium) war ganz von Silber. Ja auch andere Baptisterien waren recht eigentlich prachtvoll zu nennen, da sich in denselben Ausschmückungen mit Edelsteinen, Malereien und andere Symbole fanden, die auf wichtige Thatsachen aus dem Leben Jesu Beziehung hatten. Gregor von Tour († 595.) schreibt vom Könige Gundibald (der zu Ende des 5. Jahrhunderts zu regieren anfing), daß diesen die Kriegsleute gefragt hätten: „Bist Du der Maler, der zu Clothars Zeiten die Wände und Gemächer der Baptisterien bemalt hat?“ — Wie schon erwähnt worden ist, waren in diesen Baptisterien zuweilen auch Altäre, wo die Katechumenen sogleich nach ertheilter Taufe die Abendmahlsfeier begingen, und in diesen Altären wurden häufig die Gebeine der Märtyrer aufbewahrt. In Beziehung darauf sagt der Dichter Euodius (lebte zu Anfange des 6. Jahrhunderts).

Rapta sepulturis animavit corpora pictor,
Funera viva videns mors eat in tumulos,
Illorum tamen iste locus complectitur artus,
Quos paries facie, mens tenet alma fide.

III) Wichtigkeit der ältern Baptisterien für die Kunstgeschichte und Nachrichten von einigen noch jetzt vorhandenen Gebäuden dieser Art. — Reichen die Baptisterien so weit in das christliche Alterthum hinauf, wurden sie vom 4. Jahrhundert an mit Aufwand und Glanz erbaut und im Innern mannichfaltig verziert; so ergiebt sich, daß ihre Geschichte schon nicht unwichtig für den Baukünstler sei, um den Baustyl der Jahrhunderte kennen zu lernen, in dem sie errichtet wurden. Für Sculptur, Malerei und Schreibekunst möchten sie ebenfalls belehrend seyn. Einige Berücksichtigung als Bauwerke betrachtet, finden die Baptisterien in der Abhandlung von J. G. Büsching: Ueber die achteckige Gestalt der alten Kirchen S. der Teutschen Leben, Kunst und Wissen. 1r B. Breslau 1818. S. 225—62. — Hirt, Geschichte der Baukunst. 2r Thl. Ueber die andern

Kunstleistungen in den Baptisterien, Malerei, Sculptur, Schreibekunst betreffend, giebt in einzelnen Andeutungen Auskunft: Muratori: De templor. apud veteres christianos ornatu, in dessen Anecdotis tom. I. — Jedoch muß man auch hier ältere und neuere Baptisterien unterscheiden. Auch in einer spätern Zeit, wo bereits das Taufen der Erwachsenen seltener war und das Untertauchen dem Besprengungsritus hatte weichen müssen, baute man noch besondere Baptisterien fort, die aber, wie der Artikel Taufe lehrt, nach und nach überflüssig wurden und zuletzt in die sogenannten Taufsteine übergingen. Ihre veränderte Bauart, so wie auch die innere Verzierungsweise, lassen den Sachverständigen leicht die Zeit errathen, der sie angehören. Es ist darum eine Bemerkung Brenners l. l., die Berücksichtigung verdient, wenn er sagt: Die noch vorhandenen Baptisterien sind zum Theil aus einer alten Zeit. Je größer der Umfang derselben ist und je mehr Raum, Wölbung und Tiefe das Taufbecken oder der Taufbrunnen hat, desto höher kann das Alter angenommen werden. Die kleinern Becken und Brunnen rühren aus den Zeitaltern her, wo die Kindertaufe und der Adspersionsritus eingeführt war.

Beiläufig erwähnt auch Brenner, daß es solcher Baptisterien noch in Italien, Deutschland und Frankreich gebe. Er führt namentlich an die Taufhäuser zu Rom, Pisa, Parma und Padua (s. auch Martene l. I. Art. 2. de baptismo.) Ueber ein merkwürdiges, älteres Baptisterium zu Mainz giebt es eine belehrende Monographie von Würdtwein, unter dem Titel: Comment. historico-liturgica de baptisterio Moguntino. Die als Bauwerk berühmte Taufkapelle in Nocera de pagani auf dem Wege von Neapel nach Salerno findet man eine Abbildung bei d'Agincourt und weitere Auskunft in Saint-Non, voyage pittoresque de Naples et de Sicile. Paris 1781. Tom. III. p. 170. — Zugleich klagt Brenner in der angeführten Schrift p. 304 über die Vernachlässigung und Geringschätzung dieser alten Ueberreste kirchlicher Bauformen, indem er sagt: „Die Taufsteine sind nur noch Denksteine „der alten Baptisterien, die zum Theil nicht mehr benutzt werden, „zum Theil schon lange zu Grunde gegangen sind, zum Theil in un„sern Tagen von einem unwürdigen Geiste der Zeit leichtsinnig ver„nichtet werden, wie erst vor wenigen Jahren zu Worms das alte, „ganz von Quadersteinen erbauete Baptisterium auf den Abbruch ver„kauft ward, und im J. 1813 das alte Baptisterium zu Bonn ein„stürzte." Um über die Baptisterien der alten Kirche noch deutlicher sich zu belehren, wird es nöthig seyn, damit den Artikel Taufe, namentlich die Rubrik: „Ort der Taufe" zu vergleichen. — Auch in der griechischen Kirche haben sich die früher hier üblich gewesenen Taufhäuser verloren. Doch findet sich hier noch eine schwache Aehnlichkeit von der ältesten Taufsitte in den Baptisterien, indem das Untertauchen des Kindes noch immer gewöhnlich ist, und darum nicht sowohl von einem flachen Taufbecken, sondern vielmehr von einem tiefern Taufkessel die Rede seyn kann, wie dieß ebenfalls der Artikel Taufe ausführlicher lehren wird. Daß es in der protestantischen Kirche an örtlichen Reminiscenzen, die ältern Baptisterien betreffend, fehlen müsse, liegt in der Natur der Sache.

23.

Barnabas.

(Gedächtnißtag desselben am 11. Junius.)

I. Nachrichten von Barnabas nach dem N. T. II. Nach der Tradition. III. Wahrscheinlicher Grund, warum auch diesem Apostelgehülfen ein besonderer Denktag gewidmet wurde. IV. Wenig ausgezeichnete Feier dieses Tages in der frühern und in der gegenwärtigen Zeit.

Literatur. Hieronym. Cat. scriptor. eccl. c. 6. — Cave histor. lit. script. eccles. Vol. I. p. 18—21. Starcke's Geschichte der christlichen Kirche des 1. Jahrhunderts 2r B. S. 379—84. Winers bibl. Reallexicon 2. Aufl. Art. Barnabas. — Thilo in der allgemeinen Encyclopädie von Ersch und Gruber 7r B. p. 404.

I) Nachrichten von Barnabas nach dem N. T. — Barnabas (υἱὸς παρακλήσεως) nimmt nächst dem Paulus unter den ersten Lehrern des Christenthums eine sehr bedeutende Stelle ein. Sein eigentlicher Name war Joses, und den Namen Barnabas erhielt er vielleicht mit Beziehung auf persönlich-rühmliche Eigenschaften von den Aposteln. Er war ein Levit aus der Insel Cypern, der frühzeitig zum Christenthume übertrat. Act. 4, 36. Die Alten, als Clem. Alex. Strom. 2. Euseb. I. 12. Epiphan. haer. 20. setzen ihn unter die 70 Jünger des Herrn. Was Act. 6. von ihm erzählt wird, daß er seinen Acker verkauft und das dafür gelöste Geld zu den Füßen der Apostel gelegt habe, steht dieser Meinung nicht entgegen. Er kann bei Lebzeiten Jesu sein Jünger und im Besitze gewisser Güter gewesen seyn wie andere, und erst nachmals, als er sich zum apostolischen Berufe bestimmte, diese Güter verkauft haben. Es scheint, daß nach diesem Güterverkaufe sein Wohnort Jerusalem blieb, um den Aposteln immer nahe zu seyn. — Als Paulus zum ersten Male nach seiner Bekehrung nach Jerusalem kam und die dortigen neuen Christen noch großes Mißtrauen wegen seines frühern Verfolgungseifers gegen ihn hegten, nahm ihn Barnabas zu sich und machte ihn mit Jacobus dem Jüngern und Petrus und den übrigen Aposteln bekannt, und Paulus blieb 15 Tage bei ihm. Als durch die Zerstreuung der Christen in Palästina in jener Verfolgung, die unter andern auch den Tod des Stephanus herbeiführte, auch zu Antiochien eine Gemeinde sich gebildet hatte,

ward Barnabas von der jerusalemischen Gemeinde dorthin geschickt, um das Christenthum zu befestigen und noch weiter auszubreiten. Von Antiochien reiste Barnabas nach Tarsen in Cilicien, und brachte den Paulus, der sich damals dort aufhielt, mit sich, um ihm bei der Gründung des Christenthums zu Antiochien behülflich zu seyn. Beide blieben dort ein ganzes Jahr und brachten viele zur Annahme der evangelischen Wahrheit. Von Antiochien ging Barnabas in Pauli Begleitung nach Jerusalem, um den dortigen Christen die in Syrien gesammelte Beisteuer zu überbringen, von da sie in Begleitung des Markus, der des Barnabas Schwestersohn war, nach Antiochien zurückreisten. Hier wurden ihm und dem Paulus die Hände aufgelegt und sie zur Predigt des Evangelii unter den Heiden ausgeschickt. Er reiste nun mit Paulus nach Seleucien, Cypern, Pamphilien, Pisidien, Iconien und Lycaonien, und predigte mit ihm die Lehre von Christo. Nach dieser Bekehrungsreise mochte er mit Paulus wieder nach Antiochien zurückgekehrt seyn; denn beide wurden von dort aus nach Jerusalem gesendet, um die Entscheidung der Apostel wegen Verbindlichkeiten des mosaischen Gesetzes für Bekehrte aus dem Heidenthume einzuholen. Nach ihrer abermaligen Zurückkunft nach Antiochien wollten sie die ehemals von ihnen gestifteten Gemeinden besuchen, konnten aber wegen des Reisegefährten nicht einig werden, indem Barnabas darauf bestand, daß es sein Schwestersohn Markus seyn sollte. Barnabas trennte sich also von Paulus und nachdem er noch einige Zeit nach Pauli Abreise zu Antiochien geblieben war (bei welcher Gelegenheit er mit Petro, der dahin kam, ein nicht ganz rühmliches Accommodiren gegen die aus dem Judenthume Bekehrten zeigte), reiste er mit Markus nach Cypern. Hier hören die N. T.-Nachrichten auf und es beginnt

II) die Erzählung nach der Tradition. Diese weist darauf hin, daß Barnabas noch einige Zeit in Cypern verweilt habe, um daselbst das Christenthum immer mehr und mehr zu befestigen. Wie lange er sich daselbst aufgehalten habe, ist ungewiß. Den Nachrichten der Alten zufolge soll er nach Rom gereist seyn und daselbst, so wie auch in Ligurien und besonders zu Cremona das Evangelium gepredigt haben. S. **Avisii Cremona literata Tom. I. p. 39.** Die Kirche von Mailand rühmt ihn nicht nur als denjenigen, durch welchen das Christenthum dort zuerst sei ausgebreitet worden, sondern sie setzt ihn auch an die Spitze ihrer Bischöfe. Die Quellen dieser Nachrichten sind freilich nicht vollkommen zuverlässig und rühren blos von dem Verfasser der sogenannten Recognitionen her. S. **Basnage Annales Polit. Eccles. I. p. 614.** Jedoch ermangeln sie nicht aller Wahrscheinlichkeit; denn wir finden den Markus, den vormaligen Gefährten des Barnabas, ums Jahr Christi 62 zu Rom, als Paulus seinen Brief an den Philemon schrieb. Wann Barnabas in Italien gewesen ist, läßt sich schwer bestimmen. Doch wohl erst unter dem Nero, weil Claudius den Juden allen Zugang nach Rom aufs Schärfste verboten hatte. — Aus Italien soll Barnabas wieder nach Cypern zurückgekehrt seyn, und nachdem er sich der dortigen Gemeinde noch einige Zeit gewidmet hatte, zu Salamis den Märtyrertod erlitten haben. Daß auf Cypern das Andenken des Barnabas besonders hochgeschätzt worden sei,

wird sogleich weiter unten bemerkt werden. — Im 4. Jahre des Kaisers Zeno, im Jahre Christi 485 wurden die Reliquien (ächte oder vorgebliche) des heiligen Barnabas auf Cypern gefunden und nach Constantinopel gebracht, wo sie in der Kirche des Palastes, die dem heil. Stephanus gewidmet war, beigesetzt wurden. S. Acta SS. Tom. II. Jan. 11. Andere, als Nicephorus (Nicephor. h. e. l. XVI. c. 37.) setzen dieses in die Zeiten des Kaisers Anastasius. Es ist darüber gestritten worden, ob Barnabas ein eigentlich so zu nennender Apostel oder nur ein Apostelschüler gewesen sei. Allein der Streit scheint an sich unerheblich, und die Wahrheit auch auf der Seite derer zu seyn, die das Letztere behaupten. — Auch dem Barnabas hat man mehrere Schriften zugeschrieben, über deren Aechtheit oder Unächtheit gestritten worden ist. Das Missale Ambrosianum soll von ihm begonnen worden seyn. Das ihm zugeschriebene Evangelium ist aus innern und äußern Gründen entschieden unächt. S. Fabricius Cod. Apocryph. Tom. III. p. 373 und besonders Mosheim, Vindiciae antiquae Christianor. disciplinae advers. Tolandi Nazarenum, ed. 2. Hamb. 1722. — Noch haben wir unter seinem Namen einen sogenannten katholischen Brief, dessen griechischer Text vom Anfange mangelhaft, die alte lateinische Uebersetzung aber eben da vollständig ist. Bei den ältesten Lehrern der alexandrinischen Schule stand er, als ein apostolisches Werk, in hohem Ansehn, welches aber nach fester Abschließung des N. T. Canon verringert wurde. Die Meinungen der neuern Theologen über diesen Brief sind sehr getheilt. Einige halten ihn für ein ächtes Werk unsers Barnabas. Dieß ist noch neuerlich geschehen in Schmidt's Handbuch der Kirchengeschichte 1r Thl. S. 438—440 und in den Monographien von J. Ch. Roerdam (Haun. 1828) und E. Henke (Jena 1827). — Andere geben diesen Brief für eine Schrift eines alexandrinischen Judenchristen aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts aus, der entweder selbst auch Barnabas hieß, oder denselben dem Namen des apostolischen Barnabas unterschob und nach einigen zu der rechtgläubigen Parthei gehörte, nach andern nicht. Außer Basnage, Ittig, Oudin, Semler, Rößler, Lange haben die Unächtheit des Briefes zu zeigen gesucht Ullmann in den theologischen Studien I. 382 ff. Hug in der Zeitschrift für das Erzbisthum Freiburg II. 132 ff. Schultheß in den neuesten theologischen Annalen. 1829. S. 943 ff. Uebrigens ist dieser Brief am besten in den Sammlungen der apostolischen Väter von Cotelerius und Clericus und von Russel abgedruckt.

III) Wahrscheinlicher Grund, warum auch diesem Apostelgehülfen ein besonderer Denktag gewidmet wurde. — Dieser Grund wird leicht zu finden seyn nach dem, was wir in dem Art. Apostelfeste Nr. 1. und 2. über Ursprung und allmählige Ausbildung der Apostelfeste, und über die Schwierigkeit, das Alter einzelner solcher Tage zu bestimmen, gesagt haben. Wie mehrern Aposteln das ihnen angedichtete Märtyrerthum und die Eitelkeit früherer Christengemeinden unmittelbar von Aposteln abstammen zu wollen, die Ehre besonderer Denktage verschaffte, so auch dem Barnabas. Der letztere Umstand ist wenigstens gegründet, daß Barnabas auf der Insel Cypern in sehr großem Ansehn gestanden habe, und daß die Bischöfe von Cypern um deswillen für *αὐτοκέφαλοι* wollten gehalten seyn, weil ihre Kirche von Barnabas gestiftet worden wäre. Dieß findet

man gut nachgewiesen in Le Moyne († 1689 als Professor zu Leyden) Prolegomena ad varia sacra (eine Schrift, die manches Aufklärende für die christlichen Alterthümer enthält). — Auch findet man, daß dem Barnabas zu Mailand und an andern Orten Kirchen gewidmet waren, und von einer mailändischen nach seinem Namen genannten Kirche erhielt selbst ein Mönchsorden der regulirten Geistlichen von der Congregation des heil. Paulus den Namen Barnabiten, weil sie seit dem Jahre 1545 ihre bisherige Wohnung, das Bethaus des heil. Paul, das ihnen die Angelicá überlassen hatten, mit der Kirche zu St. Barnabas in Mailand vertauschten. Wie es kam, daß man den 11. Jun. als Denktag für Barnabas in der römischen, wie in der griechischen Kirche ansetzte, ob man den Tag der erwähnten Reliquienbeisetzung dazu wählte, oder ob ein anderer Umstand Veranlassung gab, hat der Verfasser nicht auszumitteln vermocht.

IV) **Wenig ausgezeichnete Feier dieses Tages in der frühern Zeit und in der heutigen christlichen Welt.** Uebrigens mag der Denktag des Barnabas nur örtlich oder provinciell gewesen seyn; denn in den Verzeichnissen der Apostelfeste, wie wir eins in dem Artikel gleiches Namens angeführt haben, wird dieser Tag selten genannt. Nicht minder fehlt er in der Reihe der Aposteltage, die man in der protestantischen Kirche noch beibehielt. Auch Binterim, der ein Verzeichniß der Feste seiner Kirche nach Monaten gegeben hat (s. 5r B. Thl. 1.) erwähnt des Barnabas nicht. Eben so fehlt dieser Denktag sehr häufig in den Schriften, die sich ausschließend mit den christlichen Festen beschäftigen. Augusti, Schöne, Schmid u. a. erwähnen seiner gar nicht. Es mag sich also mit der Feier dieses Tages in unsrer Zeit, theils im katholischen, theils im protestantischen Deutschlande, eben so verhalten, wie wir im Artikel Apostelfeste Nr. III. bemerkt haben.

24.

Bartholomäustag.

I. Nachrichten von diesem Apostel nach dem N. T. und nach der Tradition. II. Alter und Monatstag der Gedächtnißfeier des Bartholomäus.

Andreas Wilkii Ἑορτογραφίας pars posterior, continens festa XII. apostolor. Edit. Ge. Hesso. Jenae 1676. p. 433 seqq. — J. Nic. Nahr de Nathanaele Apost. a Bartholomaeo non diverso. Lips. 1740. — Hospin. l. l. p. 131. Hildebrand libellus de dieb. fest. p. 103. — Schmidii histor. festor. et dominic. p. 168. Caroli Guyeti Heortologia sive de festis propriis locor. et ecclesiar. Venetiis 1729. l. II. c. 23. Starke's Geschichte des 1. christlichen Jahrh. II. Thl. p. 140 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten ꝛc. 3r Thl. p. 230 ff.

1) **Bartholomäus**, בַּר־תַּלְמַי Sohn des Tolmai (griechisch Θολομαί Septuag. 2 Sam. 13, 37 Θολομαῖος Joseph. Antiq. Jud. XX. 1.) wird Mt. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 6, 14. Apostelgesch. 1, 13. als einer der Apostel Jesu und zwar in den drei ersten Evangelien unmittelbar nach dem Apostel Philippus genannt. Das Evangelium Johannis gedenkt keines Apostels Bartholomäus, nennt aber 1, 45 ff. Nathanael als den durch Philippus Jesu zugeführten Jünger und 21, 2 mit Angabe seines Geburtsortes Cana in Galiläa unter andern Aposteln, dagegen die drei ersten Evangelien keinen Nathanael erwähnen. Hieraus und weil die Berufung Nathanaels zum Jünger Jesu Joh. 1, 46—50. mit Umständen erzählt ist, welche ihn als einen redlichen, von Jesu besonderer Aufmerksamkeit und Achtung gewürdigten, schnell überzeugten Israeliten bezeichnen, haben die neuern Exegeten von Lightfoot, (Horae hebr. et talm. Lips. 1684. p. 325) Lücke und de Wette bis auf Kuinoel Comment. in ll. N. T. hist. Lips. 1816. III. 168.) Lücke (Commentar über die Schriften des Ev. Joh. Bonn 1820. I. 491.) und de Wette (in dem Artikel Apostel in der Encyklopädie von Ersch und Gruber) fast einstimmig geschlossen, der Apostel Bartholomäus sei Nathanael gewesen und dieser Name sein eigentlicher, jener nur sein Zuname. (Vgl. auch Nahr de Nathan. a Bartholomaeo non diverso. Lps. 1740. 4.) Nur geben die Gründe für die Wahrscheinlichkeit dieser Identität noch keine volle Gewißheit, und einige ältere Kirchenschriftsteller sind ihr entgegen. S. Tillemont mémoires p. s. à

l'histoire eccles. Brux. 1706. Tom. I. P. III. 1160. So viel und nicht mehr führt das N. T. von dem Apostel Bartholomäus an.

Was nun die Tradition betrifft, so macht eine ziemlich alte Sage unsern Apostel zu einem Abkömmlinge aus dem königlichen Geschlechte der Ptolemäer in Syrien. Allein diese Sage, gut widerlegt von Baronius in seinen Anmerkungen zu dem Martyrolog. Rom. 1586, scheint nur aus einer falschen Ableitung des Namens Bartholomäus von Ptolemäus entstanden, oder doch Veranlassung zur Wahl der evangelischen Pericope am Bartholomäustage gewesen zu seyn, welche Luc. 22, 24—30 ohne ihn zu nennen, von einem Rangstreite unter den Aposteln handelt. Nach Euseb. hist. eccl. V. 10 und Hieronymus de viris ill. c. 36 soll er das Christenthum in Indien gelehrt und das Evangelium Matth. in hebr. Sprache dahin gebracht haben, wo Pantänus es 100 Jahre später noch vorfand. Daß dieses Indien das glückliche Arabien oder Yemen war, wo des Hebräischen kundige Juden lebten, wird durch die Beziehung auf Pantänus, der nur in dieses Indien kam, wie durch die meisten Zeugnisse der Alten sehr wahrscheinlich. S. Socrat. Hist. eccl. I. 19. — Sophron. in Fabricii Bibl. eccles. Hamb. 1718. fol. 225. — Fabricii Salutaris lux Evang. Hamb. 1731. p. 404. — Moshemii Comment. de reb. Christ. ant. Const. M. Helmst. 1751. — Zufolge der dem Chrysostomus fälschlich zugeschriebenen Predigt von den 12 Aposteln, s. Chrysost. opp. ed. Montfaucon. Paris 1718. fol. 6, p. 269 predigte er auch in Lycaonien, und Sophronius, oder wer sonst die griechischen Zusätze zu Hieron. de vir. ill. schrieb, erzählt, daß er zu Albanopolis, einer Stadt in Großarmenien (ohne Zweifel Albania pyla, jetzt Derbent im heutigen Schirwan am kaspischen Meere) gestorben sei. Noch weniger beglaubigte spätere Sagen lassen ihn vor seiner Reise nach Indien mit dem Apostel Philippus zu Hierapolis in Phrygien predigen und zur Kreuzigung verurtheilt, noch gerettet werden, und endlich zu Albanopolis oder überhaupt in Indien geschunden werden und den Kreuzestod erdulden. Beda venerabilis Martyrolog. in Opp. Colon. 1688. fol. 3. col. 329. läßt dieß auf Befehl des Königs Astyages geschehen. Nicephor. hist. eccl. II. 39. Was diese und ähnliche Legenden von den Schicksalen seiner Reliquien berichten: die in das Meer (das kaspische, aus dem doch kein Wasserweg in das mittelländische führt) geworfen, bis zur Insel Lipara geschwommen und dort zur Verehrung aufgestellt worden seyn sollen, hat Tillemont zusammengestellt und mit triftigen Gründen für fabelhaft erklärt. Tillemont. l. c. p. 1161. — Wie kann die Identität der Gebeine des Apostels mit jenen über das Meer gekommenen Reliquien bewiesen werden, aber beglaubigt ist deren Translation 809 nach Benevent Tillemont l. c. p. 962 sqq. und 983 den 25. Aug. nach Rom, s. Otto Frising. Chron. ed. Urstis. Frcft. a. M. 1585. l. VI. c. 25. p. 131. — Auch diesem Apostel wird ein Evangelium zugeschrieben, s. Fabric. Cod. Apocr. N. T. I. 341 sqq. Kleuker über die Apokryphen des N. T. 82 ff., worüber die Urtheile verschieden sind. Einige halten es für ein gänzlich untergeschobenes Werk, das von Ketzern, vielleicht Gnostikern, unter dem Namen dieses Apostels erdichtet worden sei; so hat schon Hieronymus geurtheilt. S. Hieronymi Prooem. Comm. in Math. und in dem sogenannten Gela=

stanischen Decrete steht es gleichfalls in dem Verzeichnisse der untergeschobenen Schriften. Andere aber, wie Grabe Spicilegium Patrum Saec. I. p. 128 halten es für eins und dasselbe mit dem hebräischen Evangelio Matthäi, das Bartholomäus in Arabien zurückgelassen habe. Von Pantänus dort später aufgefunden, sei es mit einer Vorrede vermehrt und hin und wieder verfälscht worden. Doch scheint die erste Vermuthung des Hieronymus und Anderer mehr für sich zu haben. S. Starks ausführliche Kirchengesch. des 1. Jahrh. 3 Thl. p. 144, wo noch eine Praedicatio S. Bartholomaei in civitate Vabat erwähnt wird, die aber noch spätern Ursprungs und darum unächt ist.

II) **Alter und Monatstag der Gedächtnißfeier des Bartholomäus.** Wie über das Alter mehrerer Apostelfeste, so besonders auch über den Bartholomäustag fehlt es an bestimmten Nachrichten und die oben angeführten allgemeinen Werke von Hospinian, Hildebrand ꝛc. schweigen über diesen Umstand ganz, und selbst Augusti, der sich in seinen Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie III. B. noch am weitläuftigsten über die Apostelt age verbreitet hat, sagt nichts; von dem Alter dieses Tages. Nur Guyetus in seiner angeführten Heortologia l. II. c. XXIII. §. IX. setzt den Bartholomäustag und andere Apostelfeste ins 11. Jahrhundert und noch später, und giebt zugleich die Quelle an, aus welcher er diese Nachricht schöpfte. — Was nun den Monatstag anbetrifft, den man zum Andenken des Bartholomäus festsetzte, so finden wir in den Kirchenbüchern eine Verschiedenheit, und zwar nicht blos, wie in ähnlichen Fällen, zwischen verschiedenen Kirchensystemen, z. B. dem orientalisch-griechischen und protestantischen, sondern in der lateinisch-katholischen Kirche selbst. Die Griechen feiern diesen Tag doppelt, nämlich am 11. Junius, zugleich mit Barnabas das Martyrium S. Bartholomaei und am 24. August die Translation seiner irdischen Ueberreste. — In der lateinischen Kirche außer Rom blieb ebenfalls der 24. August gewöhnlich; in Rom aber feiert man den 25. August. Dieß geschah nach Otto von Freysingen (Annal. VI. c. 25.) seit 983, wo Kaiser Otto II. den Körper des Apostels nach Rom bringen ließ. Aus Gavanti thesaur. Tom. II. p. 237, ergiebt sich, daß man bei diesem Gedächtnißtage mehr der örtlichen Observanz folgte und ihn bald den 23., 24. und 25. feierte. Im Breviar. Rom. heißt es: Festum S. Bartholomaei Apostoli die 24. vel 25. Augusti. Romae celebratur die 25. Aug. — Die Protestanten haben den 24. Aug. angenommen oder vielmehr beibehalten. Was die Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Welt betrifft, darüber vergleiche den Artikel Apostelfeste Nr. III.

25.

Beichte,

hervorgegangen aus der poenitentia privata, die sich allmählig neben der poenitentia publica zu bilden anfing.

I. Beichte, in dem Sinne der spätern römischen und protestantischen Kirche hat weder Aussprüche der Schrift, noch die Praxis des christlichen Alterthums für sich. II. Wie kam es dessen ungeachtet, daß sich ein solches Beicht-Institut, wie es namentlich in der spätern abendländischen Kirche vorhanden war, nach und nach ausbilden konnte? — III. Der Ablaß, als einer der bedeutendsten Mißbräuche, hervorgegangen aus dem Beicht-Institute der spätern römischen Kirche. — IV. Veränderte Ansicht von der Beichte durch die Reformation. V. Einige vielbesprochene Punkte, die Beichte betreffend. VI. Beichte in der heutigen christlichen Welt.

Allgemeine christlich archäologische Werke, in welchen von der poenitentia privata und der daraus entstandenen spätern Beichte mit die Rede ist. — Bingh. Antiquit. Vol. VI. c. 8., wo Einiges gelegentlich von der Beichte mit erwähnt wird. — Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer §. 128. — Eisenschmid's Geschichte der vornehmsten Kirchengebräuche der Protestanten. Leipz. 1795. p. 196 ff. — Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens 2r Thl. in dem Abschnitte kirchliches Büß- und Beichtwesen p. 74 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 9. Cap. 4. p. 148 ff. — Die neueste kirchliche Archäologie von Rheinwald 1830 geht von der Behauptung aus, daß die Beichte in der alten Kirche fehle. (S. p. 350).

Schriften, die sich ausschließend und besonders in historischer Hinsicht mit der Beichte beschäftigen: Jo. Morini commentar. hist. de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae Antw. 1682. — Jo. Dallaeus de sacramentali

s. auriculari Latinor. confessione disput. Genev. 1661. Desselben de poenis et satisfactionib. humanis libri VII. Amst. 1649. — Jac. Boileau historia confessionis auricularis. Paris 1684. — Guil. Jani observatt. ad historiam confessionis auric. Viteb. 1716. — Jo. Ge. Abicht dissert. de confessione privata. Gedan. 1728. (Diese Schrift macht bekannt mit den verschiedenen protestantischen Kirchenverordnungen in Beziehung auf die Privatbeichte.) — Pertsch, vom Recht der Beichtstühle, darin der Ursprung und Fortgang der geheimen Beichte aus den Kirchengesetzen gezeigt wird. Wolfenbüttel 1721. Geschichte der Beichtstühle, 1743. — J. G. Rehr's kurze Geschichte der Beichte. Windsheim 1799. — Merkels kurze frei- und edelmüthige Geschichte der Beichte bei den Protestanten. Chemnitz 1800. — Klee's (eines Katholiken) neueste Monographie über die Beichte unter dem Titel: „Die Beichte, eine historisch-kritische Untersuchung von Dr. H. Klee. 1828" hat, weil sie ganz im Geiste der römischen Kirche geschrieben ist, bereits in einer kleinen Schrift von Dr. J. Stäudlin. Leipzig bei Kummer 1830, eine gründliche Widerlegung gefunden. Noch speciellere Monographien über einzelne, auf die Beichte sich beziehende Punkte, sind in den besondern Abschnitten dieses Art. angeführt.

I) **Beichte, in dem Sinne der spätern römischen und protestantischen Kirche hat weder Aussprüche des N. T., noch auch die Praxis des christlichen Alterthums für sich.** — — Bei Bearbeitung dieses Artikels bemerken wir vor allen Dingen, daß damit stets der Artikel, überschrieben: Oeffentliche Buße oder poenitentia publica, muß verbunden werden, weil einer auf den andern ein erklärendes Licht wirft. Der Begriff der Beichte in der römischen Kirche, wie er sich in den Jahrhunderten zunächst vor der Reformation ausbildete, umfaßt bekanntlich die Merkmale des Sacramentes, der möglichst genauen Aufzählung aller Sünden, der Machtvollkommenheit des Priesters durch auferlegte Bußübungen Sünden zu versöhnen, in sich. Einfacher dagegen ist der Begriff Beichte in der protestantischen Kirche, wo man dieß Wort theils im weitern Sinne von der Vorbereitungsandacht auf die Abendmahlsfeier, theils von dem Sündenbekenntnisse versteht, welches vor dem Empfange des heiligen Abendmahls abgelegt wird. (Beiläufig erwähnt soll das Wort beichten aus dem altdeutschen Worte bejichten, Bejicht, bekennen, Bekenntniß, entstanden seyn.) Allein beide Begriffe von der Beichte mit ihren eigenthümlichen Nebenbestimmungen finden sich im N. T. nicht. Die Stellen, auf welche man sich beruft, wie Mt. 3, 6. und ähnliche, beziehen sich auf die Forderung, daß wenn ein Heide oder Jude zum Christenthume übergehen wolle, er seinen vorigen sündhaften Zustand erkennen und sich zu einem tugendhaften Wandel als Jesusverehrer verpflichten müsse. Aus solchen Stellen läßt sich nur so viel gewinnen, daß die Schrift lehre, Erkenntniß, Reue und Besserung sei nöthig, wenn man Vergebung der Sünden bei Gott erlangen wolle. — Andere Stellen des N. T. scheinen selbst den besondern Bestimmungen des spätern Beichtbegriffes zuwider zu laufen. Man denke hier an die Parabel Jesu Luc. VIII. vom vermessenen Pharisäer und vom demüthigen Zöllner. Eben so verhält es sich auch mit Act. 2, 37—38. — Ja die Stelle Jac. 5, 16., die man wegen des darin

vorkommenden ἐξομολογεῖσθαι ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα besonders urgirte, ist dem Sündenbekenntnisse an einen Beichtvater offenbar entgegen. Daher sagt auch Pertsch in seiner K. G. des 1. Jahrhunderts S. 467: **So wenig als das Geschlechtsregister des Tartar-Chans sich aus der Schrift zeigen läßt, eben so wenig kann man die heutige Beichte daraus herholen.** Deshalb verzichten auch unpartheiische Theologen der römischen Kirche darauf, aus Stellen des N. T. die Ohrenbeichte streng logisch abzuleiten. Aber sie behaupten dennoch einen biblischen Grund derselben, inwiefern sie als ein nothwendiger Folgesatz zu betrachten sei, welcher sich aus der Macht der Sündenvergebung erschließen lasse, die durch Mittheilung des heiligen Geistes (Mt. 16, 19. 18, 18. Joh. 20, 23. u. a.) den Aposteln beigelegt worden sei. Diese Meinung ist auch mehrmals in dem Conc. Trident. aufgestellt Sess. IV. c. 5. p. 98, aber trefflich widerlegt von Chemnitius Examen Conc. Trident. P. II. p. 354 seqq. und besonders von Dallaeus de sacramental. s. auriculari Latinor. confessione disput. Genev. l. III. c. 3 und 4.

Glücklicher hofften katholische Theologen aus dem kirchlichen Alterthume ihr eigenthümlich gestattetes Beicht-Institut ableiten zu können, allein der Gewinn war auch hier nicht groß, indem das von ihnen urgirte Wort ἐξομολόγησις, wie es früher bei Irenäus, Clemens Alexandr., Origenes, Tertullian, Cyprian u. a. vorkömmt, theils nur von der Anerkennung unsrer Sünden vor Gott, theils von dem Inbegriffe aller der äußern Bußübungen gebraucht wird, die den Lapsis im weitern Sinne von der kirchlichen Bußanstalt öffentlich auferlegt wurden. (M. vergl. den Art. Poenit. publ. Nr. I. und Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 9. S. 156—159. Auch in einer kleinen Schrift von Ebel: Was enthalten die Urkunden des christlichen Alterthums von der Ohrenbeichte? Wien 1785, ist dieser Gegenstand beleuchtet.

II) Wie kam es dessen ungeachtet, daß sich ein solches Beicht-Institut, wie es namentlich in der spätern abendländischen Kirche vorhanden war, nach und nach ausbilden konnte? — Der erste Schritt dazu geschah durch den Uebergang von der öffentlichen zu der Privatbuße. Von dieser Veränderung erwähnen wir hier nur das Nothwendigste, weil davon weitläufiger gehandelt werden muß im Artikel Poenitentia publica. Zunächst führte der Bischof die Aufsicht über die Büßenden, so, daß von ihm auch die öffentlichen Bußübungen bestimmt wurden. Als aber der Büßenden zu Viele wurden und der Bischof über Alle nicht mehr die Aufsicht führen konnte, übertrug er einen Theil seiner Verpflichtungen einem gewissenhaften Presbyter, der den Namen Presbyter poenitentiarius erhielt. Dieß soll besonders nach der Decischen Verfolgung der Fall gewesen seyn. Dieser mußte nun die Gefallenen berathen, was sie zu thun hätten, um für ihre Vergehungen genug zu thun. Allein eine Absolution durfte er jetzt noch nicht ertheilen; denn diese erfolgte in der ältern Kirche nie, als nach vorhergegangener öffentlicher Buße. Indessen gewöhnte man sich doch schon durch diese Sitte an mehrere, zeither unbekannte Vorstellungen. Zunächst bildete sich die Vorstellung, der Geistliche sei in Sachen des Gewissens als Rathgeber anzusehen. Auch sah man nun einen Aus-

weg dem Beschimpfenden und Beschwerlichen der Kirchenzucht auszuweichen und gewöhnte sich allmählig daran, nicht nur Vergehungen zu gestehen, die sonst öffentlicher Ahndung ausgesetzt waren, sondern auch andere geringere Fehler. Hierdurch bildete sich allmählig die Vermischung und Verwechselung der Begriffe der Sündenvergebung bei Gott und der äußeren Aussöhnung mit der Kirche. So ungefähr hatten sich die Meinungen gestaltet, als in der morgenländischen Kirche, wegen eines ärgerlichen Vorfalls, welcher im Artikel öffentliche Buße Nr. VI. 3. ausführlicher erzählt wird, die Privatbuße vom Nectarius, Bischofe zu Constantinopel unter Theodosius dem Gr., wieder abgeschafft wurde. S. F. A. **Zaccaria de poenitentia Constantinopoli sublata a Nectario.** S. **ejusd. Dissert. de rebus ad histor. et antiq. pertin. Tom. II. 1791.** Jedoch würde man irren, wenn man annehmen wollte, daß nach diesem Vorfalle das Beicht-Institut der griechischen Kirche völlig fremd sei. Zwar befolgten darin die Griechen zu Constantinopel die Anordnung des Patriarchen Nectarius, daß sie das Amt eines besondern Bußpredigers nicht wieder herstellten; aber die Privatbeichte sollte dadurch so wenig beeinträchtigt werden, daß vielmehr die Ermächtigung jedes Priesters zur Absolution unter Auctorität des Bischofs die sogenannten Beichtväter vermehrte. Wenn aber darum mehrere Schriftsteller über die griechische Kirche, wie **Leo Allatius, Heineccius, Chr. Angelus** die Behauptung aufstellten, daß die spätere griechische und römische Kirche in Absicht auf die Beichte gleiche Grundsätze hegten; so kann dieß nicht als richtig zugegeben werden. Augusti in seinen Denkwürdigkeiten hat sehr gut gezeigt, daß es in der griechischen Kirche nie an solchen gefehlt, die das geforderte specielle Sündenbekenntniß für unnöthig erachteten und mithin die Gewissensfreiheit in diesem Stücke vertheidigten. So urtheilt auch **Metrophanes Critopolus Conf. fid. c. X. p. 105.—7.**, welcher die Gewissens-Inquisition von Seiten des Beichtvaters als sehr gefährlich betrachtet. Auch diese Freiheit hat sich die griechische Kirche bewahrt, daß sie es dem Gewissen eines Jeden überläßt, ob er vor der Communion beichten wolle oder nicht, wodurch sie, wie wir weiter unten sehen werden, sich selbst von den Lutheranern unterscheidet. Wir schalten diese Bemerkung hier ein, theils um kurz im Allgemeinen zu bemerken, welches die Beichtpraxis in der griechischen Kirche gewesen und noch sei, theils auch, um Raum zu gewinnen für die geschichtliche Entwickelung der Privatbeichte in der römischen Kirche, die später so wichtig in ihren Folgen geworden ist.

Kehren wir also zur abendländischen Kirche zurück und bemerken, was schon Sozomenus, der Kirchenhistoriker, anführt, daß wenn auch in Constantinopel das Institut der Bußprediger abgeschafft wurde, es doch im Abendlande fortdauerte, wodurch die vorhin angegebenen neuen Vorstellungen sich immer mehr ausbildeten. Dieß bezeugt auch besonders die Praxis, welche von Leo dem Gr. im 5. Jahrhundert ausging, der von römischen, wie von protestantischen Schriftstellern als Vater der Privatbeichte angesehen wird. Aus dem 168sten seiner Briefe, in welchem er den italienischen Bischöfen in dieser Beziehung Unterricht ertheilt, ergiebt sich Folgendes: 1) Die Gewohnheit, geheime Sünden öffentlich zu bekennen und deshalb auch sich öffentlichen Büßungen zu unterwerfen, wird gegen den Geist des 2. und 3. Jahrhunderts als

unstatthaft und der apostolischen Regel zuwider laufend erklärt; 2) die Sünde sei nicht der Kirche, sondern im Stillen (confessione secreta) Gott zu bekennen und dessen Vergebung zu erbitten; 3) der Priester (und zwar nicht mehr in dem besondern Amte als presbyter poenitentiarius, sondern jeder Priester) wird als die Mittelsperson angesehen, welcher das Bekenntniß abgelegt und durch welche die Vergebung angekündigt wird. — Wer wollte nicht in dem jetzt Gesagten die weitere Ausbildung der eben angeführten neuen Vorstellungen erkennen und darin den Grund jener Schlüsselgewalt wahrnehmen, welche in der Folge immer mehr erweitert wurde? — Inzwischen blieb auch jetzt noch die Beichtanstalt wesentlich verschieden von der spätern Gestalt derselben im 13. Jahrhundert. Die Beichte war immer noch ein Act des freien Willens und von einer Beichte, wozu Jemand gezwungen werden konnte und von einer Zwangbeichte, die der Communion vorhergehen müsse, ist in vielen Jahrhunderten gar keine Rede. Noch ein Concil im 9. Jahrhundert Conc. Caledon. a. 813. c. 33. (Chalons sur Saône) unterscheidet das Sündenbekenntniß vor Gott und dem Priester, dessen Wirksamkeit dabei mit der operatio medicor. verglichen wird, so daß mithin der Priester mehr als berathender Freund angesehen wurde. Auch noch Scholastiker werfen Fragen auf, aus welchen erhellt, daß selbst jetzt noch der Unterschied zwischen der Sündenvergebung vor Gott und dem Priester festgehalten wurde. Nachdem aber die Priester sich das Ansehen gaben, als ob Gott sie geradezu zur Vergebung der Sünden bevollmächtigt habe, als man durch Geld sich von Sünden und gegenwärtigen und zukünftigen Strafen loskaufen konnte (s. den Abschn. Ablaß) wurde die Ohrenbeichte immer mehr die Regel. Und je mehr die Geistlichkeit sich in die öffentliche Verwaltung mischte und einen politischen Körper im Staate bildete, desto eifriger betrieb sie die Angelegenheit der geheimen Beichte. Daher wurde auf der vierten Lateransynode 1215 von dem Papste Innocens III. die Ohrenbeichte zu einem Kirchengesetze erhoben. Durch den 21. Canon dieser Synode ward verordnet, daß jeder erwachsene Gläubige jährlich wenigstens einmal seinem Pfarrpriester, und nur mit dessen Erlaubniß irgend einem Andern, ein geheimes Bekenntniß aller seiner Sünden, eine Ohrenbeichte, bei Vermeidung des Ausschlusses aus der Kirche und der Versagung eines christlichen Begräbnisses ablegen, die auferlegte Buße erfüllen und jede Ostern an der Communion Theil nehmen solle. Diese Anordnung wurde auf dem Concil zu Burgos im Jahre 1286, auf dem Florentinischen 1439 und auf dem Tridentinischen 1550 (in der 14. Sitzung Canon 6—8.) aufs neue bestätigt und die Ohrenbeichte für ein Sacrament erklärt.

III) Der Ablaß, als einer der bedeutendsten Mißbräuche, hervorgegangen aus dem Beicht-Institut der spätern römischen Kirche. — Die Lehre von den Ablässen hängt mit der Beichte zusammen. Den reuigen, bußfertigen Sündern legte man, nachdem sie mit lauter Stimme ihre Sünden bekannt hatten, öffentliche, durch die Gesetze der Sprengel vorgeschriebene Bußen auf. Nur nach vollbrachter Buße erhielten sie Lossprechung von ihren Sünden durch eine an Gott gerichtete Bitte; allein durch Treue, Eifer und Fürbitten wurde eine Begnadigung, eine Indulgenz,

ein Ablaß, d. h. ein Nachlaß der öffentlichen oder auch geheimen Kirchenbußen, erlangt. Dieses Recht, die auferlegten Büßungen zu erlassen, wurde seit den Kreuzzügen für Unternehmung eines solchen gegen Ungläubige, und für Beiträge dazu, häufig von der Kirche ertheilt. Papst Urban II. ließ 1095 auf der Synode zu Clermont verkünden, daß jeder, welcher an dem beschlossenen Kreuzzuge Theil nehmen werde, dadurch vollkommenen Ablaß für jede Buße erhalten solle; die er für die Sünden seines ganzen Lebens übernehmen mußte. — Man ging bald weiter und verkündigte auch für andere verdienstliche Handlungen, für eine Wallfahrt, besonders zu Altären, welche dieserhalb privilegirt wurden, für Beiträge zum Bau einer Kirche, eines Klosters, oft auch zum Bau von Brücken und Heerstraßen einen bald vollkommenen, bald verhältnißmäßigen, d. h. einer gewissen Bußzeit gleichkommenden, Ablaß. Ging auch die Absicht der Kirche anfänglich nur dahin, daß durch den Ablaß nur die Kirchenstrafe erlassen seyn sollte, so entstand doch fast allgemein die Idee der Vergebung der Sünden ohne alle Rücksicht auf die eigentliche Buße. Je mehr sich dadurch die Meinung vom Werthe des Ablasses verbreitete, desto häufiger wurde derselbe ertheilt, so daß man endlich durch Geld sich von Sünden und gegenwärtigen und künftigen Strafen loskaufen konnte. Die Befugniß, den Ablaß zu ertheilen, leiteten die Päpste aus der ihnen zustehenden Gewalt und aus dem Schatze von Verdiensten ab, welchen die Kirche durch Christus und die Heiligen erworben habe, Einzelnen zu ihrer Rechtfertigung etwas anzurechnen. Alle diese, von den Päpsten eingeführten, begünstigten und so sündhaft benutzten Meinungen werden von den katholischen Theologen nicht als die wahre Lehre ihrer Kirche erkannt. S. **Regula fidei catholicae, sive secretio cor., quae sunt de fide catholica ab iis, quae non sunt de fide, auctore Francisco Veronio. Posonii 1787. §. 4. de indulgent. p. 63—85. §. 5. de purgatorio et suffragiis pro defunctis p. 85—90.** Die päpstliche Lehre von einem Gnadenschatze der Verdienste Christi, zu dem der Papst den Schlüssel zu haben vorgiebt, ist eine theologische Speculation des Alexander von Hales, zu seiner Zeit **Doctor irrefragabilis** genannt, (um das Jahr 1230), die von Heinrich von Ostia, Bonaventura, Albert und Thomas von Aquino aufgegriffen wurde. Die Veranlassung dieser Speculation war, daß die Päpste schon damals bei der Ausspendung des Ablasses von der alten, katholischen Kirchendisciplin abwichen, indem sie ihn auch für künftige Sünden ertheilten; denn jene Theologen, die auch sonst an Spitzfindigkeiten fruchtbar waren, glaubten in jener Lehre eine Beruhigung für die Zweifel zu finden, welche das willkührliche Verfahren der Päpste bei ihnen erzeugt hatte. Den Päpsten war diese Lehre willkommen, sie benutzten dieselbe, um sich für gute und schlechte Zwecke Geld zu verschaffen. Den Gnadenschatz noch reichhaltiger zu machen, theilte ihm Papst Clemens im Jahre 1399 (**c. 2. de poenit. et remiss. Extrav. comm.**) noch die Verdienste der seligsten Jungfrau und der lieben Heiligen zu, ohne zu bedenken, daß seine Behauptung von den Verdiensten der Heiligen, schnurstracks dem Evangelio entgegen ist, indem der Mensch nie mehr als seine Pflicht thun kann. Auch das Edelste, was er zu leisten vermag, gehört zu der Aufgabe seines Lebens und ist immer nichts mehr als Annäherung

zu dem erhabenen Ideal, das Christus uns mit den Worten aufstellt: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel. Mt. 5, 48.

Je mehr sich die Theorie des Ablasses zum Vortheil der Päpste und ihrer Commissarien entwickelte, desto mehr artete der Handel damit in furchtbare Mißbräuche aus. Man schickte eigne Ablaßprediger oder Stationarien aus, die für Geld begangene und selbst künftige Sünden vergaben. Papst Bonifacius VIII. wußte diese Quelle seines Einkommens durch eine neue Art des vollkommenen Ablasses, der alle übrigen an Kraft übertreffen sollte, wenn man sich in Rom persönlich einstellte und seinen Geldbeitrag leistete, ganz besonders fließend zu machen. Innocenz III. suchte die Mißbräuche der Indulgenzen dadurch zu verhüten, daß er den Ablaß, den die Bischöfe ertheilen konnten, auf einen 40tägigen einschränkte und schon 1215 zum Gesetz machte, daß jeder Laie wenigstens ein Mal jährlich alle seine Sünden seinem ordentlichen Priester beichten müßte. Allein die Vorstellung von der Bedeutung des Ablasses, die der Aberglaube der damaligen Zeit beim Volke hervorgebracht hatte, und das fortwährende Anpreisen des Ablasses von Seiten der päpstlichen Commissarien, die ihn oft zu ihrem eigenen Vortheile auszuspenden hatten, vereitelten die weisen Maßregeln, durch welche Innocens III. den gefühlten Nachtheilen einigermaßen vorzubeugen suchte. Das empörende Scandal des Ablaßkrames war die Hauptveranlassung zu der Reformation Luthers. Ihre Ereignisse führten den Kirchenrath von Trident auch auf die Ablässe und Indulgenzen. Er nahm sie aber in Schutz, ohne sich auf ihre eigentliche Bedeutung einzulassen, und verbot den Mißbrauch damit, ohne sich über diesen näher zu erklären. Conc. Trident. sess. 25. de indulg. et sess. 24. c. 24.

Will man sich überzeugen, wie unschuldig die Ablaßtheorie, wie sie katholische Theologen aufstellen, klingt, und wie doch die kirchliche Praxis ihr ganz widerstreitet, so findet man diesen Umstand sehr gut beleuchtet in der Schrift: Kirchenverfassung, Lehre und Ritus des Katholicismus und Protestantismus. Von Henrik Nicolai Clausen, Dr. der Theologie und Philosophie 2c. Neustadt 1828. 2r Thl. p. 566. Man vergleiche auch noch folgende Schrift über den Ablaß: Unterricht und Lehre der katholischen Kirche von den Ablässen und insbesondere von den Ablässen des Jubeljahres. Aus dem Franz. Wien 1776. 8. — Kritische Geschichte des Portiuncula-Ablasses, von Cyprian dem Jüngern. 1794. — Joseph Petzeck, Untersuchung, ob der Kirchenablaß eine Nachlassung der göttlichen Strafen sei, und ob dessen Wirkung sich auf die Seelen der Verstorbenen erstrecke. Freiburg im Breisgau 1788. — Ulmer, Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken. Bd. 3. Hft. 3. S. 615. — Der Freimüthige, eine Monatsschrift von einer Gesellschaft zu Freiburg im Breisgau. Bd. 2. Ulm und Freiburg 1782. S. 93—120. Die neueste Schrift in der römischen Kirche über diesen Gegenstand, führt den Titel: Die katholische Kirche vom Ablasse, pragmatisch dargestellt von Dr. J. B. Hirscher. Tübingen bei Laupp. 1829.

IV) Veränderte Ansicht von der Beichte durch die Reformation. — Es ist bekannt, wie schon vor Luther die Albigenser im 14. Jahrhundert, Johann Wiklef und der Carmeliter-

general Michael de Bologna die Ohrenbeichte verwarf, und daß sie auch von Johann Huß getadelt wurde. Nicht minder führte auch die geschichtliche Entwickelung der ganzen Beichtanstalt von ihrem Uranfange an bis zum Institute der Ohrenbeichte die Reformatoren auf die Erkenntniß der Grundlosigkeit der letztern. Doch behielt auch Luther noch Manches bei, was die reformirte Kirche schon früh aufgab, wozu er besonders veranlaßt wurde durch seine Ansicht von der dem Predigtamte zustehenden Schlüsselgewalt, die er für biblisch gegründet ansah. Wir wollen versuchen, das Eigenthümliche der Beichtanstalt in der lutherischen Kirche darzustellen.

1) Luther verwarf die Ohrenbeichte als Sacrament und als Maßregel, wodurch ein höchst verderblicher Gewissenszwang befördert werde, eine Behauptung, worin ihm alle Protestanten beistimmten. Vergl. Luthers Büchlein von der Beichte 1521 in dessen Werken der Walchschen Ausg. Thl. XIX. S. 1015 ff.

2) Die Privatbeichte hingegen wollte Luther eben so wenig wie Melanchthon abgeschafft wissen, welcher letztere in seinen locis theologicis sagt: Absolutio privata sic necessaria est ut baptismus. Die Belege dazu findet man theils in dem schon angeführten Büchlein Luthers von der Beichte, theils in mehrern andern Stellen der symbolischen Bücher, z. B. Aug. Conf. Art. 25. Auch in den Schmalkaldischen Artikeln heißt es, man solle die Beichte nicht lassen abkommen. An diesen Ansichten hatte nicht nur die eben erwähnte Ansicht von der Schlüsselgewalt Antheil, sondern auch die Menschenkenntniß der Reformatoren, die das Nützliche dieser Anstalt für das rohe Volk wohl erkannte.

Wenn jedoch die lutherischen Theologen zuweilen auch riethen, daß man das besondere Bekenntniß dem Willen eines jeden Einzelnen überlassen möchte, um sich bei eigenthümlichen Verirrungen den Rath des Beichtvaters zu erholen; so folgt doch nicht daraus ein Hinneigen zur Ohrenbeichte, wie es katholischer Seits oft ist behauptet worden. Der große Unterschied ist der, daß in der lutherischen Kirche das Was und Wieviel der Beichte den Laien anheimgestellt wird, wo man dagegen in der römischen Kirche die Aufzählung aller wissentlichen Sünden zur unerläßlichen Gewissenspflicht macht. Vergl. Apolog. der Augsb. Conf. p. 183 ed. Rechenberg. Es gestaltete sich demnach bei denjenigen Lutheranern, die sich streng an die Worte ihres Reformators und an die von ihm getroffenen Einrichtungen hielten, das Beichtwesen also, daß die Privatbeichte, d. h das Sündenbekenntniß jedes Einzelnen an den Beichtvater, beibehalten wurde, und daß Niemand, wenigstens von den gewöhnlichen Laien, ohne Beichte zum Abendmahl zugelassen wurde. S. Aug. Conf. art. abus. IV. p. 27, wo es heißt: non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis. Die Beschuldigung, daß so die Beichte Zwangsanstalt in der lutherischen Kirche sei, ist zwar insofern wahr, als die Beichte von der Communion nicht getrennt werden darf. Aber inwiefern nicht zum Genusse des Sacramentes gezwungen werden darf, Catech. maj. p. 559 Apolog. a. IV. hängt sie dennoch von der Freiheit ab. Uebrigens fehlt es auch nicht an Fällen, wo eine Ausnahme von der Regel gemacht wurde. Aber theils waren es recht eigentlich Nothfälle, z. B. in der Pestzeit,

theils Einrichtungen einzelner Dissidenten. Die allgemeine Praxis blieb immer, daß Beichte und Abendmahlsfeier zusammenhingen.

Allein in der Art der Beichte wich man gleich anfangs auch in der lutherischen Kirche von einander ab. Die allgemeine Beichte, d. h. die Vorbereitungsandacht auf das Abendmahl, wo mehrere zugleich ein Bekenntniß ihrer Fehltritte im Allgemeinen ablegen, denen wieder im Allgemeinen die Absolution ertheilt wird. Schon im 16. Jahrhundert nämlich seit 1574 fand die allgemeine Beichte in Hessen statt, jedoch unter Freistellung einer Privatunterredung mit dem Geistlichen. Auch in der lutherischen Kirche in Schweden, Dänemark, Straßburg u. s. w. war die Beichte gleich anfangs eine allgemeine.

Was nun die Reformirten betrifft, so erklärten sie sich ebenfalls mit den Lutheranern gegen die Ohrenbeichte. Uebrigens verwerfen sie zwar die Privatbeichte nicht, leugnen aber die Nothwendigkeit derselben und lehren, daß auch jeder fromme und rechtgläubige Christ ein besonderes Sündenbekenntniß anhören und Belehrung, Trost und Vergebung aus Gottes Wort ankündigen könne. S. Confess. helvet. I. c. 14. p. 37. — Dieß ist auch Calvins Ansicht (Institut. christ. relig. l. III. c. 3. §. 18.), indem er nicht nur eine confessio privata gestattet, sondern auch den Geistlichen für den nächsten und natürlichsten Beichtvater erklärt, dessen Pflicht es sei, sich der bekümmerten Gewissen anzunehmen. Nur soll dabei keine Art von Zwang oder bestimmter Form stattfinden. Eben so erklären sich auch die spätern berühmten Theologen dieser Kirche. Die eingeführte Vorbereitung zur Communion bei den Reformirten ist übrigens der allgemeinen Beichte sehr ähnlich, wie sie jetzt fast allgemein in der lutherischen Kirche üblich ist, und von welcher weiter unten noch einmal die Rede seyn wird. Doch hat sie das noch voraus, daß jedesmal an Alle die Aufforderung ergeht, bei besondern Gewissensangelegenheiten sich unmittelbar an den Geistlichen zu wenden und dessen Belehrung, Rath und Trost sich zu erbitten, wodurch die Bedenklichkeit gegen die allgemeine Beichte, als hebe sie die cura animarum specialissima auf, einigermaßen gehoben wird. Die Episcopalkirche in England hat das Beicht-Institut als besondere Vorbereitungsandacht zur Abendmahlsfeier nicht, aber die allgemeine Beichte und Absolution ist in dem Book of common prayer für jeden Morgen- und Abendgottesdienst vorgeschrieben, wobei die forma declarativa angewendet ist. Eben so fehlt auch die Beichte in der Presbyterialkirche. Hier sagt Gemberg in der oft angeführten Schrift: „die schottische Nationalkirche" p. 123: Festlich und für das kirchliche Leben einflußreich ist hier die Communion, wobei jedoch keine Art von stehendem Sündenbekenntnisse, von Beichte und Absolution vorkommt. — Auch bei der evangelischen Brüdergemeinde vertritt das sogenannte Sprechen die Stelle der Beichte, welches 8 Tage vor der Beichte zwischen den Chorhelfern und den Communicanten über den Seelenzustand der letztern stattfindet.

V) Einige vielbesprochene Punkte, die Beichte betreffend. — —

1) Absolutio. Wie so mancher andere Begriff, so erlitt auch das schon im christlichen Alterthume gebrauchte Wort absolutio, ἄφεσις im Laufe der spätern Jahrhunderte wesentliche Veränderungen.

Zunächst wurde dieß Wort von der feierlichen Aufnahme der sogenannten Lapsorum gebraucht und absolutio bedeutete jetzt nichts anders als die öffentliche Erklärung, daß Jemand wegen des gegebenen Aergernisses wieder mit der Kirche ausgesöhnt sei. Von einer Sündenvergebung von Seiten Gottes wird jetzt dieß Wort noch nicht gebraucht, wie dieß in dem Artikel Poenitentia publica zum öftern aus Stellen der Kirchenväter nachgewiesen wird. Auch Bingh. Antiquitt. Tom. VIII. p. 186 seqq. hat dieen Umstand sorgfältig erörtert.

Mit dem 4. Jahrhundert hatte sich die Privatbuße zu bilden angefangen, mit welcher die Vorstellung von der Sündenvergebung Gottes, vermittelt durch die Kirche, eingeleitet wurde. Ganz deutlich tritt dieß schon hervor in den Briefen Leo des Gr., z. B. ep. 59: wo es unter andern heißt: Mediator enim Dei et hominum homo J. Christus hanc praepositis ecclesiae potestatem tradidit, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentor. per januam reconciliationis admitterent. — Die hier erwähnten Praepositi sind unstreitig die Bischöfe, und wenn in der abendländischen Kirche diesen nur zunächst das Recht verstattet, und doch auch von den Priestern dasselbe behauptet wird, so darf man nicht vergessen, daß die letzten auch hier, wie in vielen andern Fällen als Stellvertreter der Bischöfe angesehen werden. Anders war es in der griechischen Kirche, wo die Priester selbstständig und ohne von den Bischöfen ermächtigt zu seyn, die Absolution ertheilen konnten. — Von dieser Gewohnheit wich man jedoch im 12. Jahrhundert ab, wo in der römischen Kirche die Absolution zu einem Sacramente erhoben wurde. Die Scholastiker nämlich fühlten die Nothwendigkeit, daß, wie die Priester aus eigner Machtvollkommenheit die Taufe und das Abendmahl administrirten, so auch nach derselben Theorie das Sacrament der Buße und der Sündenvergebung verwaltet werden müsse. Dieser Grundsatz ist auch von da an der herrschende in der katholischen Kirche geblieben, weshalb auch Conc. Trident. sess. XIV. c. 6. p. 101 die Schlüsselgewalt auf Bischöfe und Priester ausgedehnt wird. Innocentius III. schrieb ebenfalls dem Beichtpriester eine richterliche Gewalt zu, welches ebenfalls in den Acten der Synode zu Trident l. c. p. 102 bemerkt ist. Damit nun aber die priesterliche Gewalt durch diese Auszeichnung nicht über die Gebühr ausgedehnt werde, so suchte man sie durch die Lehre von den Reservaten wieder zu heben. Dieß begünstigte nicht nur die Bischöfe, sondern vorzüglich den Papst, welcher dadurch einen eigenthümlichen Einfluß auf das Buß- und Beichtwesen erhielt. S. Conc. Trident. sess. XIV. c. 7.

Von einiger Wichtigkeit ist auch die sogenannte Absolutionsformel, weil auch sie uns lehren kann, wie sich die Ansichten von der Beichte und der Sündenvergebung allmählig anders gestalteten. Anfangs konnte eine solche Formel nur bei den Büßenden vorkommen, und da nun hier von der Aufhebung wirklicher Kirchenstrafen die Rede ist, so konnte sie im eigentlichen Sinne collativa genannt werden, welche die Vergebung wirklich ertheilte. Eine solche Formel findet sich bei Bingh. Antiquit. VIII. p. 211—212. Doch findet man auch in mehreren Formularen die bloße Declaration, z. B. Thom. Schmith de graecae eccles. statu hodierno edit. Traject. p. 122—123. —

Aber auch bei der Privatbeichte kommt in der alten Kirche fast ohne Ausnahme die Deprecations- und Declarationsformel vor. S. Gieselers Lehrbuch der K. G. 2. B. 2 Abtheil. S. 406. Thomas Aquinas ist der erste, welcher aus dem Sacramentsbegriffe der Beichte die Collativkraft der priesterlichen Absolution ableitet und behauptet. Vergl. Schröckhs christliche K. G. XXVIII. Thl. S. 140—47. — Seit dem 3. Jahrhundert kam die Indicativ- oder Imperativ-Formel in allgemeinen Gebrauch. Sie lautet regelmäßig: **Ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis in nomine patris, filii et spirit. sanct. Amen.** S. **Bellarmin. de poenitent. l. 1. c. 4. p. 985.** In dem **Conc. Trident.** wird keine bestimmte Formel vorgeschrieben, jedoch die Indicativ- oder Imperativform vorausgesetzt, wie sich dieß aus **Sess. XIV. c. 6. p. 162** ergiebt. Daß auch auf dieser Kirchenversammlung die Declarativformel im Vorschlage gewesen, aber durch Stimmenmehrheit verworfen worden sei, erzählt Schröckh K. G. seit der Reformation Thl. IV. S. 154—158. Uebrigens zeigt hier die römische Kirche jene Eigenthümlichkeit, daß sie vermeidet, die Beichte selbst Sacrament zu nennen, dagegen aber die Absolutionsformel für die Form des Sacraments erklärt. Die katholische Ansicht von der Absolution, als einem richterlichen Act, nahmen die Protestanten in ihren Lehrbegriff nicht auf, weil sie lehren, durch den Kreuzestod Jesu sei die Vergebung der Sünden dem Menschengeschlechte bereits erwirkt und der Grund unsrer Heiligung gelegt, so daß nach wiederkehrender Entheiligung durch bestimmte Vergehungen bloße Reue, Sinnesänderung und ernster frommer Vorsatz dabei zu bleiben, hinlänglich seien, uns mit unserem Gotte auszusöhnen. Die protestantischen Geistlichen verrichten daher die Absolution nicht als Richter, sondern als Verkündiger des Evangeliums. Durch ältere Agenden war zwar auch die Formel vorgeschrieben: Ich vergebe euch u. s. w.; aber sie wurde durch die in unsern Zeiten aufgekommene, angemessenere: Ich verkündige euch die Vergebung u. s. w. verdrängt. Nach den protestantischen Kirchenordnungen darf kein einzelner Pfarrer diese göttliche Wohlthat irgend einem Beichtenden verweigern. Ist er bedenklich, so muß er die Gründe für die Verweigerung der Absolution dem Consistorium oder Presbyterium vortragen. Nur dieses hat zu ermessen und über die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Bußfertigen zu entscheiden. S. **Deyling prud. pastor. ed. 3. Lips. 1768. p. 423 seqq.** Die katholischen Priester, die ohnehin erst zur Absolutionsertheilung eigens bevollmächtigt werden, sind, wo sie nicht hinlängliche Bußfertigkeit wahrnehmen, oder wenn sie finden, daß die ihnen geoffenbarten Verbrechen nur vom Bischofe oder Papste vergeben werden können, zur Verweigerung und Aufschiebung der Absolution befugt.

Auch über die Gültigkeit der Absolution hat man besondere Fragen aufgeworfen, z. B. ob die Absolution eines Laien gültig sei. Es ist schon einige Mal erinnert worden, daß mehrere **ordines clericor.** als Stellvertreter der Bischöfe in der frühern Kirche dieselbe ertheilen konnten. Aber auch eine Absolution von Laien ertheilt, ist in der alten Kirche nichts Unerhörtes, besonders bei Sterbenden, wo **periculum in mora** zu fürchten war. S. **Bingh. Antiquit. VIII. p. 233—38.** Doch darf auch hier nicht vergessen werden, daß nur die Absolution gemeint sei, wie sie während der öffentlichen Bußzucht stattfand. — Aber auch in dem

Zeitalter, wo man die Beichte als ein Sacrament erkannte, findet man dennoch nicht nur die Meinung, daß man den Laien beichten könne, sondern auch die Fälle, wo eine solche Beichte als völlig gültig angenommen wurde. S. Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 203. Uebrigens übergehen katholische Schriftsteller diesen Punkt gewöhnlich mit Stillschweigen. Die protestantische Kirche konnte diese Frage weniger schwierig finden, da ihr Begriff vom Priesterthum ein anderer ist, als in der katholischen. S. Artic. Schmalcald. Tractat. de potestate et prim. p. 353. Jedoch, den Nothfall ausgenommen, erfordert die Regel stets den ordentlichen und ordinirten Seelensorger. Da die Reformirten des Beichtinstituts entbehren, so kann man hierüber keine Bestimmung finden. Die anscheinend geringfügige Streitfrage: ob die Absolution auch von einem stummen oder abwesenden Priester könne ertheilt werden, ist im katholischen Kirchensysteme nicht ganz unerheblich, wenn man liest, was Augusti l. l. p. 205 darüber sagt. Wichtiger jedoch ist

2) das Beichtsiegel (Sigillum confessionis). Man versteht unter diesem bildlichen Ausdrucke die nöthige und pflichtmäßige Verschwiegenheit, wodurch Alles, was in der Beichte vorgeht, verschwiegen werden muß. Die Mahnung, das in der Beichte Bekannte geheim zu halten, findet sich schon bei den Kirchenv. des 4. und 5. Jahrhunderts. S. Basilii Magn. ep. can. c. 34. Auch der Biograph des Ambrosius, Bischofs zu Mailand, rühmt an diesem, daß er das Beichtgeheimniß bewahrt habe. Aehnliche Belege lassen sich noch viele beibringen. Es darf darum nicht befremden, wenn auf solche Auctorität gestützt und durch besondere Zeitverhältnisse veranlaßt, Innocentius III. im 12. Jahrhundert ein besonderes Decret darüber erließ. Im canonischen Rechte ist diese Lehre dahin ausgebildet, daß kein Beichtvater soll gezwungen werden können, von dem, was er in der Beichte erfahren hat, etwas auszusagen oder über ein ihm geoffenbartes Verbrechen gerichtliches Zeugniß abzulegen. Das canonische Recht erklärt das Beichtsiegel für so heilig, daß es dessen Verletzung für ein Hauptverbrechen der Geistlichen erklärt, welches mit Absetzung und lebenslänglichem Kerker bestraft werden soll. Hiernach hat sich überall die Doctrin gebildet, daß der Beichtvater weder als Ankläger noch als Denunciant gebeichteter Verbrechen zugelassen, noch ein Zeugniß hierüber ohne Einwilligung des Beichtenden von ihm verlangt werden dürfe. Immer ist das Gefährliche dieses Vorrechtes gefühlt worden, und in der neuesten Zeit hat man das Ganze dadurch zu regeln geglaubt, daß man in Civilsachen allerdings das Beichtsiegel respectiren möge, nicht so aber in Criminalangelegenheiten. Darum gilt schon längst in den königl. preuß. Staaten die auf christliche Moral und gesunde Vernunft sich gründende Vorschrift, wonach dem Geistlichen obliegt, der Obrigkeit von dem ihm in der Beichte Anvertrauten so oft Nachricht zu geben, als dadurch eine dem Staate drohende Gefahr abzuwenden, ein Verbrechen zu verhindern oder den schädlichen Folgen eines schon begangenen zuvorzukommen ist. S. Allgem. Landrecht II. 20. §§. 80—82. Ganz in diesem Sinne will auch der Weimarische Gesetzgeber von der Beichte discreten Gebrauch gemacht haben. S. Gesetz über Verfassung der katholischen Kirche vom 7. Octbr. 1823. Unter den in neuern Zeiten über diesen Gegenstand erschienenen Schriften wollen wir nur zwei als besonders wichtig erwähnen: Ueber das Beicht-

geheimniß und über das Recht der Obrigkeit, dessen Revelation zu fordern. Eine Monographie von G. C. Breiger. Hannover 1827. — **De sigillo confessionis. Dissertatio, quam consensu facultatis juridicae in academia Ruperto-Carolina pro summis in utroque jure honoribus capessendis conscripsit Franciscus Uihlein. Koenigheimensis. Heidelbergae apud Ch. Fr. Winter. Academic. Bibliop. 1828.** (In dieser Schrift wird mit Scharfsinn und Freimüthigkeit von dem Verfasser, der ein Katholik ist, die Widerlegung derjenigen unternommen, welche bisher ihre Gründe für das unbeschränkte Beichtsiegel theils aus dem Naturrechte, theils aus der Natur des Sacraments hergenommen haben. Der Verfasser hat neben Vergleichung der Gesetze einiger deutschen Staaten erwiesen, daß das Beichtsiegel durchaus nicht unverletzbar sei, und die ganze Lehre davon auf einem bloßen Disciplinargesetze beruhe.) Man sehe den Artikel Beichtsiegel in Alexander Müllers encyclopäd. Handbuche des gesammten in Deutschland geltenden Kirchenrechtes p. 77 f., welche Schrift auch hier benutzt ist.

3) **Das Beichtgeld.** — Von der Zeit an, als die öffentliche Kirchenbuße in eine geheime verwandelt wurde, jene nur bei offenkundigen groben Verbrechen stattfand und diese der Anordnung des Priesters überlassen worden war, bei dem sich der Sünder melden mußte, um für seine geheimen Sünden sich Privatbußungen auflegen zu lassen, pflegte dieser dem Geistlichen ein Stück Geld zu geben, damit er die Buße mildern oder gar erlassen möchte. Bis zum Jahre 1031 ist es gewiß, daß es dem Beichtenden freistand, ob und wie viel er geben wollte. Diese freiwillige Gabe, welche die fromme Gutherzigkeit zu einer Zeit darbrachte, wo die Lehrer der Kirche nach dem Beispiele der Apostel von freiwilligen Gaben lebten, wurde auch später noch entrichtet, als die Priester nicht mehr unter die Armen gehörten, und von ihnen als eine, unter dem Namen der geistlichen Accidentien bekannte, schuldige Abgabe gefordert. — In der katholischen Kirche hörte später diese Abgabe auf. Um so auffallender ist es, daß Luther, der die Ohrenbeichte abschaffte und gegen Bezahlung der Absolution, so wie überhaupt gegen den damit zusammenhängenden Ablaßkram so sehr und mit Recht eiferte, dennoch den Beichtpfennig beibehielt. Allein dieser anscheinende Widerspruch hebt sich, wenn man die Kargheit erwägt, mit welcher man die meisten Pfarrstellen in der neu entstandenen lutherischen Kirche dotirte. Darum eifert auch Luther wirklich in starken Ausdrücken gegen den Absolutionskauf (s. dessen Werke Jen. Ausg. Thl. 1. p. 530), und wollte den Beichtgroschen, wie er sich ausdrückt, nur als eine freiwillige Gabe zur Unterstützung der Seelensorger angesehen wissen. In der reformirten Kirche wurde das Beichtgeld auf Calvins Vorschlag abgeschafft. — Nie hat es in der lutherischen Kirche an Stimmen gefehlt, die das ärgerliche Beichtgeld abgeschafft wissen wollten. Allein die mißlungenen Versuche deshalb in Preußen und Braunschweig im 17. und 18. Jahrhunderte, so wie auch anderwärts, und das noch jetzige Bestehen des Beichtgeldes haben ihren Grund nicht sowohl in theologisch-dogmatischen, als vielmehr in öconomisch-cameralistischen Ursachen. Man konnte oder wollte keinen Ausweg finden, um die Geistlichen zu entschädigen, welchen von alten Zeiten her das Beichtgeld als pars salarii angewiesen war. Jedoch sind in der

neuesten Zeit hin und wieder glückliche Versuche gemacht worden sowohl in einzelnen Gemeinden, wie in ganzen Ländern. Dahin gehört besonders das Herzogthum Nassau, wo nach einer Verordnung vom 4. Octbr. 1817 das Beichtgeld gegen eine vollständige Entschädigung der Geistlichen ist aufgehoben worden. In Oestreich sind die Beichtgelder längst aufgehoben. 1834 erwartete man vom sächsischen Landtage allgemein, daß nicht nur das Beichtgeld, sondern alle sogenannte Accidentien sollten abgeschafft und in fixe Besoldung verwandelt werden, was aber nicht geschehen ist. S. über das Beichtgeld überhaupt **J. Dallaeus de sacrament. sive auricul. conf. l. IV. c. 40. p. 538. — Petri Mülleri commentatio de nummo confess. (origine, usu et abusu.) Jenae** 1688. — Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterthümer S. 521—22. — Eisenschmidt's Geschichte der Kirchengebr. S. 225 ff. — Grollmanns Geschichte der Stolgebühren. Göttingen 1785. S. 48—55. — Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens Thl. I. S. 231—33. Thl. II. S. 425 ff.

VI) **Beichte in der heutigen christlichen Welt.** — Da das System der griechischen Kirche in einer gewissen starren Form fortbesteht, so läßt sich von dem Beichtinstitute nicht mehr sagen, als was bereits oben ist bemerkt worden. Die protestantisch-reformirte Kirche ist ihren Grundsätzen, die Beichte betreffend, bis auf den heutigen Tag treu geblieben. Wir haben also in dieser Hinsicht nur noch die römisch- und die protestantisch-lutherische Kirche namentlich in Deutschland zu betrachten. Die erstere ist ihren Grundsätzen, wie sie in den Acten der Tridentinischen Kirchenversammlung aufgestellt wurden, treu geblieben, und wenn ihr nicht Zeitumstände störend entgegentraten, hat sie die hart getadelten Mißbräuche der Indulgenzen und des Ablasses noch immer geübt. So eine reiche Quelle des Einkommens will die **curia romana** auch nicht gern versiegen lassen, indem noch in der neuesten Zeit im J. 1821 aus der einzigen Diöces von Bayonne blos für Fastenindulgenzen 300,000 Fr. eingingen. S. Alexander Müllers encyclopäd. Handbuch. Erfurt 1829. Artikel Ablaß. — Derselbe Verfasser sagt bei dieser Gelegenheit: „Die neueste Probe der römischen Stabilität in dieser Beziehung liefert die Ablaßbulle, welche der Papst an die Gläubigen ergehen ließ, die den Segen des Jubeljahres 1825 empfangen wollen, ohne nach Rom gewallfahrtet zu seyn. Darin werden die rohesten Begriffe des Mittelalters von Sündenvergebung, Buße, Werkheiligkeit und Ketzerhaß in ihrer ganzen Strenge wiederholt, zum deutlichsten Beweise, daß das Papstthum, obgleich auf einen engern Raum eingeschränkt, noch immer in demselben Geiste fortwirkt, der seit Gregor VII. in ihm gelebt hatte. — Allein da in unsern Tagen die Staatsgewalt hier kräftig eingreift, und ihr namentlich in den meisten Staaten Deutschlands die Ablaßbreven und Bullen zur Bestätigung erst vorgelegt werden müssen, so hat der Ablaß wenig Bedeutung mehr. Zum Beweise können hier die Decrete vom 7. Mai und 15. Octbr. 1782 im östreichischen Kaiserstaate dienen, so wie auch das Benehmen dieser Regierung im J. 1825. — Auch hat es in der römischen Kirche selbst im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts nicht an tadelnden Stimmen der Ohrenbeichte gefehlt, vorzüglich findet man in dem merkwürdigen Buche der neuern Zeit, betitelt: „Die katholische Kirche

Schlesiens von S. 309—14 die freimüthigsten Aeußerungen über dieses Institut. Was nun die Beichte in der lutherischen Kirche Deutschlands betrifft, so ist die von den Reformatoren so angelegentlich empfohlene Privatbeichte meistentheils abgeschafft und in die allgemeine verwandelt worden, so daß man jetzt diese Handlung wohl schicklicher Vorbereitungsandacht auf die Abendmahlsfeier nennen dürfte. Inzwischen bleibt es merkwürdig, daß wie sich erfahrne Geistliche gleich anfangs gegen die Abschaffung der Privatbeichte erklärten und sie wenigstens in kleineren Gemeinden beibehalten wissen wollten, derselbe Wunsch jetzt aufs Neue angeregt wird. Um nur eine Stimme der Art anzuführen, verweisen wir auf das, was Bretschneider in seinem größern Handbuche der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche bei Gelegenheit sagt, wo von der Schlüsselgewalt und der Privatbeichte die Rede ist. Vorschläge, wie die verlorne Wirksamkeit des Geistlichen durch die Privatbeichte könne ersetzt werden, findet man hin und wieder besonders in den Schuderoffschen Jahrbüchern und namentlich in den Schriften desselben Verfassers, die sich auf Kirchendisciplin beziehen.

26.

Beschneidungsfest.

(Festum circumcisionis), später Neujahrsfest.

I. Ursprung und allmählige Ausbildung dieses Festes. II. Feier desselben in unsern Tagen.

Monographien: De Calendis Januariis. Auctore Paul. Mart. Sagittario. Wittebergae 1670 (eine unter dem Vorsitze Heinrich Baumanns gehaltene academische Disputat.) — Chr. Fr. Frankenstein de novo anno Lips. 1675. — Calendae Januariae Joh. Strauchi Icti. Brunswigiae 1666. — Joannis Nicolai commentatio de ritu antiquo et hodierno Bacchanalior. 1679 (handelt von dem Uebergange der Bacchanalien mit ihren Ergötzlichkeiten zu den Christen.) De ritibus primae anni diei solemnibus inter priscos Romanos, liber ex quo plerorumque Calendis Januarii nostra aetate solemnium rituum origo et ratio elucescit. Auctore Gerardo Wagnero Helmstadiensi. Brunswigiae. Rudolphus Schroeder sumtus fecit 1727. — L'origine des étrennes par Jo. Spon. A. Paris 1781 (ein kleines Werkchen in Briefform). Noch mehrere Schriften über die Neujahrsgeschenke findet man verzeichnet in Jen. L. Z. 1820. St. IV. S. 328. — **Allgemeine Schriften:** Hospinian. de origine festor. Christ. p. 81. Joachim Hildebrandi libellus de diebus festis. Helmstädt 1706. p. 34 f. Jo. Andr. Schmidii historia festor. et dominicar. 1726. p. 69 ff. S. J. Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterthümer von Bertram. Halle 1768. p. 251. Augusti Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie 1 B. p. 311 ff. Schöne Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 3r B. p. 295. — Neander der heil. Chrysostomus. Berlin 1821. B. I. p. 238 ff.

1) Ursprung und allmählige Ausbildung dieses Festes. — Eine religiöse Feier beim Beginnen des bürgerlichen Jahres und zwar am 1. Jan., wie sie jetzt unter uns gewöhnlich ist, kannte die alte Kirche gar nicht. Man wendete anfangs mehr die Aufmerksamkeit auf das Kirchenjahr, welches früher mit Ostern und später allgemein mit den Adventssonntagen anfing. Das bürgerliche Jahr hatte bei verschiedenen Völkern auch einen höchst verschiedenen Anfangspunkt und erst seit Jul. Cäsar und August fing man das Jahr mit den Calendis Januariis an. — Als im 4. Jahrhunderte das Weihnachtsfest aufkam, erhielt durch den Umstand, daß man die hohen Feste mehrere Tage lang feierte, der 1. Jan. auch eine festliche Auszeichnung, zumal

da man schon früh von der jüdischen Festfeier die Octaven auf den christlichen Cultus übertrug (s. den Art. Octave). Darum wird unser Tag auch in den Homilien bis zum 7. Jahrhundert häufig octava natalis Domini genannt. Bemerkenswerth aber ist der Umstand, daß früher dieser Tag nicht sowohl ein Freudentag für die Christen seyn sollte, sondern ein Tag des Ernstes und des Fastens. Der geschichtliche Grund davon ist folgender: Gerade am 1. Jan. feierte die heidnische Römerwelt den Haupttag der Saturnalien, den man durch mancherlei heitere Gewohnheiten, aber auch durch Ausschweifungen und Völlerei bezeichnete. Nach dem, was in den römischen Autoren darüber zerstreut erzählt wird, und was davon der Christenfeind Libanius in seiner berüchtigten Oratio pro templis sagt, waren die Saturnalien eine Feier für das ganze römische Reich, wobei jeder, der Arme sowohl als der Reiche, sich gütlich that. Der 1. Jan. war besonders ausgezeichnet und selbst die darauf folgende Nacht brachte man mit Gesang, Scherz und Tanz zu. Lustige Gesellen zogen durch die Straßen, pochten an die Thüren und ließen die Schlafenden nicht ruhen. Am Morgen wurden die Thüren und Häuser mit Kränzen und Teppichen behangen, man sendete sich wechselseitig Geschenke zu (Arenas), besuchte, umarmte, küßte sich und wünschte sich Glück zu dem neu erlebten Zeitraum u. s. w. Macrob. Saturn. I. 8. Ovid. Fast. I. 237 und mehrmals in den römischen Autoren. Das Volk läßt sich ungern Tage nehmen, welche der Freude gewidmet sind, daher mochten auch die Heidenchristen noch immer die alten Saturnalien mitfeiern, welches aber die christlichen Lehrer im hohen Grade mißbilligten. Die Homileten in den ersten 8 Jahrhunderten machten daher an diesem Tage mehr die Straf- und Bußprediger und die frühern Ueberschriften ihrer Homilien, z. B. increpatio de Calendis Januariis oder de idololatria in Calendis Januar. stimmen weit mehr zu dem Inhalte ihrer Reden, als die später gewählten in festo circumcisionis Domini. Chrysost. homil. 23. tom. 1. Hieron. l. 18. in Jos. August. Serm. 5. tom. 10. et sermo 125 de tempore. Chrysologi serm. 155. Aus diesem Grunde konnte auch Ambrosius Serm. 2. de Cal. Jan. von unserm Tage sagen: Nos die isto jejunamus, ut ethnici intelligant, ipsorum gaudia jejunis nostris condemnari. — Mit diesem Eifer der Homileten stimmen auch die Synodalverordnungen aus diesem Zeitraume überein. Noch im Jahre 692 verbot das Concil. Trullan. alle Theilnahme an den Ueberresten der heidnischen Festergötzlichkeiten. Dasselbe geschah durch die Decrete Concil. Tolet. IV. a. 633. can. 10. Turon. II. a. 566. c. 17. vergl. can. 23. und Conc. Rom. a. 744. can. 8. Es ward verordnet an diesen Tagen, besonders aber am 1. Jan. zu fasten, Litaneien zu singen, und sich jeder Art von Freudenbezeugungen zu enthalten. Ja das im 7. Jahrhundert entstandene festum hypodiaconor. oder Stultor. soll seinen nächsten Grund darin haben, um die tiefe Verachtung gegen den Paganismus auszudrücken. Darum wurde es als ein Spott- und Hohnfest in mehreren Gegenden eingeführt. Von diesem Feste sagt Durandus ration. div. off. l. 7. c. 42. Subdiaconi vero faciunt festum in quibusdam ecclesiis in festo circumcisionis, in aliis in Epiphania, et etiam in aliis in Octava Epiphaniae, quod vocant festum stultor. Fiel auch später die nächste

Veranlassung zu diesem Feste weg, so dauerte es doch an einigen Orten in der christlichen Kirche fort, aber auf eine solche abgeschmackt ärgerliche Art, daß es im Jahre 1444 nach einem Gutachten der Sorbonne verboten wurde. S. J. A. Schmid de. dieb. festis. p. 70. — Bis also zum 7. Jahrhundert war der 1. Jan. in der christlichen Welt weiter nichts als die Octava natalis Domini, die nach dem zeither Gesagten mehr ernst als freudig gefeiert wurde.

Abwärts vom 7. Jahrhundert kömmt aber auch für unsern Tag der Name Fest der Beschneidung und des Namens Jesu vor, ein Fest, das uns nicht befremden darf, wenn wir jenen geschichtlichen Zeitraum berücksichtigen, wo man jede Gelegenheit zur Festfeier ergriff, und wo, wenn man den 25. Decbr. als Geburtstag Jesu annahm, die evangelische Geschichte sehr leicht darauf führen konnte. Daher heißt es auch in Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer p. 283.: Weil am 8. Tage nach der Geburt Christi die Beschneidung desselben geschehen, dabei sein erstes verdienstliches Blutvergießen erfolgt ist, so hat man dieses Fest und die Feier desselben dem Andenken der Beschneidung Jesu gewidmet. — Für das Alter des Beschneidungsfestes am 1. Jan. führt man gewöhnlich drei Meinungen an. Einige setzen es schon in das 5. Jahrhundert, weil eine Homilie des Maximus Taurinensis die Ueberschrift führt: de circumcisione Domini vel de Cal. Jan. Allein da des Beschneidungsfestes in der ganzen Homilie gar nicht gedacht wird, so ist wahrscheinlich, wie so oft, die Ueberschrift spätern Ursprungs und mithin nicht zum Beweise geeignet. Andere setzen das Beschneidungsfest in das 7. Jahrhundert, veranlaßt durch die Worte einer Collecte in dem Sacramentarium Gregors des Gr., wo es heißt: Per Dominum nostr. Jes. Christ., cuius hodie Circumcisionem et nativitatis octavam celebravimus. Jedoch sind auch bedeutende Zweifel gegen die Aechtheit dieses Sacramentarium erregt worden, so daß die darauf gebaute Ansicht von dem Alter des Beschneidungsfestes eben so unsicher ist. — Casaubonus Exercitt. ad Baronii Annales II. §. 9. nimmt an, daß dieses Fest zuerst bei Ivo, Bischof von Chartres (Carnutum), am Ende des 11. Jahrhundert und beim heiligen Bernhard von Clairvaux im 12. Jahrhundert vorkomme, ja daß es erst durch die Oxforder Synode 1222 gesetzlich und allgemein eingeführt worden sei. Diese Ansicht theilten auch viele protestantische Gelehrte. Allein wir haben wirklich eine Homilie aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts von Beda Venerabilis (Opera edit. Basil. 1563. Tom. VII. p. 441—445, die nicht nur den Namen führt de circumcisione Domini, sondern auch den Stoff desselben ausführlich abhandelt. Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Th. 1. p. 317 hat diese Homilie in deutscher Uebersetzung aufgenommen. Nimmt man nun an, wie es auch wahrscheinlich ist, daß schon vor Beda Venerabilis dieses Fest gewöhnlich war, so muß man wohl das 7. Jahrhundert als Zeitraum annehmen, wo die Weihnachtsoctave oder der 1. Jan. auch zugleich als Beschneidungs- und Namensfest Jesu gefeiert wurde. Jedoch beging man dieses Fest gewiß anfangs nicht allgemein, sondern zu dieser Eigenschaft gelangte es nur nach und nach.

Einen neuen Zuwachs von Feierlichkeit erhielt das Beschneidungsfest, als der 1. Jan. nach und nach in der christlichen Welt auch An-

fang des bürgerlichen Jahres wurde. Man fing das bürgerliche Jahr früher zu verschiedenen Monaten an, an einigen Orten im August, an andern im September und October und oft auch mit dem Osterfeste. In England fing man das Jahr mit dem 25. März an. Nach **Du Fresne Glossar. med. et infim. latinit. Tom. 1. p. 203** verordnete Carl XI. König von Frankreich 1564 den Anfang des bürgerlichen Jahres auf den 1. Jan. Seinem Beispiele folgten bis zum 18. Jahrhunderte herab die verschiedenen christlichen Regierungen in Europa; denn Peter der Gr. verlegte noch 1706 den Anfang des Jahres vom 1. Sptbr. auf den 1. Jan. Jetzt ist in Europa größtentheils mit Uebereinstimmung der 1. Jan. als Tag angenommen, wo das bürgerliche Jahr beginnt.

II) **Feier dieses Festes in der heutigen christlichen Welt.** — Der Neujahrstag wird unter dem Namen des Beschneidungsfestes noch jetzt in den verschiedenen Kirchen der Christenheit gefeiert. Jedoch hat es in der römischen wie in der griechischen Kirche nie eine besondere Solennität erlangt. Mit weniger Auszeichnung feiern es besonders die griechischen Christen im türkischen Reiche, weil sie ihr Jahr noch immer mit dem Septbr. anfangen, vorgeblich weil in diesem Monate von Gott die Welt geschaffen worden sei. Die russisch-griechische Kirche, wie bereits erwähnt worden ist, fängt jetzt das bürgerliche Jahr auch mit dem 1. Jan. an, jedoch hat sie mit ihren Kirchenverwandten in der Türkei das gemein, daß dieser Tag auch Denktag des Basilius Magnus ist, eines Lehrers, der bekanntlich in der ganzen griechischen Kirche in hohem Ansehen steht. In der protestantischen Kirche tritt der 1. Jan. als Weihnachtsoctave und als Beschneidungs- und Namensfest Jesu am meisten in den Hintergrund, weil hier fast durchgängig der religiöse Sinn auf den ernsten Jahreswechsel gerichtet wird, daher auch hier billig die kurze und unfruchtbare evangelische Pericope mit einer andern sollte vertauscht werden. Uebrigens giebt es wohl kein Kirchensystem der neuern Zeit, das so glückliche und ausgezeichnete Leistungen im Gebiete der Homiletik für diesen Tag aufzuweisen hätte, als das nach Luthers Namen sich nennende. Die gedruckten Predigtsammlungen von Reinhard, von Ammon, Dräseke, Röhr, von Tzschirner und vielen andern werden dieß hinlänglich darthun.

Das noch jetzt übliche Neujahrwünschen unter Freunden und Bekannten, die Neujahrsgeschenke, Neujahrsumgänge, wo Einzelne besonders aus niedern Ständen, die mit Arbeiten zum allgemeinen Besten und zur allgemeinen Sicherheit beauftragt sind, beim Anfange des Jahres sich ein kleines Geschenk ausbitten, die Singumgänge der Schullehrer in manchen Orten lassen sich theils aus der Feier der römischen Saturnalien genügend erklären, wie dieß die oben angeführte kleine Schrift von Gerhard Wagner zeigt, theils haben sie auch ihren Grund in dem Jahreswechsel selbst und in den besondern örtlichen Observanzen. Jedoch ist man in unsrer, das Schickliche und Vernünftige fördernden Zeit häufig darauf bedacht gewesen, theils das Geschmacklose der frühern Neujahrssitten, theils auch das Entwürdigende, welches besondere Sitten an diesem Tage für Kirchen- und Schuldiener hatten, zu entfernen. So giebt es jetzt schon zahlreiche Orte im protestantischen Deutschland, wo das sogenannte Neujahrsingen aufgehört hat und wo Cantoren und Schullehrer dafür von den Gemeinden anständig entschädigt worden sind.

27.

Bilder in den Kirchen der Christen.

I. Begriff der Bilder in den gottesdienstlichen Versammlungsorten der Christen, Abscheu dagegen im kirchlichen Leben der ersten drei Jahrhunderte und Ursachen dieser Erscheinung. II. Wie es kam, daß sich dessen ungeachtet in der frühern christlichen Zeit einige Spuren vom Gebrauche der Bilder in den kirchlichen Versammlungsorten finden, wodurch die spätere Bilderverehrung vorbereitet und eingeleitet wird. III. Anfangs unschuldiger Gebrauch der Bilder in den Kirchen, aber große Ausartung desselben vom 6. Jahrhunderte an. IV. Erscheinung des Bilderstreites und Bilderkrieges in der morgenländischen Kirche, wichtige Folgen desselben für dieses Kirchensystem und Verhalten der abendländischen Kirche dabei. V. Verschiedene Arten bildlicher Darstellungen in christlichen Kirchen. VI. Einwirkung der Reformation auf die Bilderverehrung im Cultus der Christen. VII. Bilder in den Kirchen der heutigen christlichen Welt.

Litteratur. Mehre Monographien. **M. H. Goldasti decreta de cultu imaginum in utroque imperio. Frcfurti. 1608. 8. — Petav. theol. dogm. Tom. IV. P. II. l. XV. c. 10 — 18. p. 569 — 616. Paris. 1650. fol.** (hier ist den Bildern in den Kirchen eine besondere, jedoch partheiische Betrachtung gewidmet). — **Jo. Dallaei liber de imaginibus. Lib. IV. Lugd. Batav. ex officina Elzeviriana 1642** (die beiden ersten Bücher führen die Gründe aus den Kirchenvätern und Synodalbeschlüssen gegen die Verehrung der Bilder an, in den beiden letztern werden die Gründe der Bildervertheidiger widerlegt). — **Frider. Spanhemii historia imaginum restituta, praecipue advers. Gallos scriptores nuperos Lud. Maimbourg et Nat. Alexandrum. Lugd. Batav. 1686. Basnage, histoire des images depuis Jesus Christ. jusqu' à l'onzième Siècle. in L. XXII. et XXIII. de son histoire de l'eglise. Tom. II. 8.** — Münters Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen I. und II. Hft. Altona 1825. — Ign. Heinr. von Wessenberg: Die christlichen Bilder, ein Beförderungs-

mittel des christlichen Sinnes I. und II. B. Constanz 1827 (mit vielen Kupfern). — **Allgemeinere Werke:** Bingh. l. l. Vol. III. l. 8. c. 8. (berührt nur Einiges hierher Gehörige). Schöne's Geschichtsforschungen 1r B. p. 305 ff. 3r B. p. 205 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 12r B. p. 158—201. — Binterim l. l. 4r B. 1r Thl. p. 461—491. — Rheinwalds kirchliche Archäologie p. 393 ff.

I) Begriff der Bilder in den gottesdienstlichen Versammlungsorten der Christen, Abscheu dagegen im kirchlichen Leben der ersten drei Jahrhunderte und Ursachen dieser Erscheinung. — Im weitern Sinne muß man das Wort nehmen, wenn von Kirchenbildern des frühesten christlichen Alterthums die Rede ist; denn es umfaßt nicht nur die Statuen im engern Sinne, sondern auch gemalte, gewirkte, geschnitzte und getriebene bildliche Darstellungen, wie es noch in einer eigenen Abtheilung dieses Artikels wird nachgewiesen werden. Es sind bei den Lateinern davon die Namen Signa, statuae, simulacra, imagines gewöhnlich. Ob nun gleich das griechische εἴδωλον sowohl von Profanscribenten als auch von Kirchenvätern zuweilen im guten Sinne gebraucht wird (nach Hesychius für ὁμοίωμα, εἰκών, σημεῖον, χαρακτήριον u. a.), so bleibt es doch herrschender Sprachgebrauch, ein Götzenbild oder einen Gegenstand der Abgötterei darunter zu verstehen. Auch die lateinischen Kirchenväter lieben es, das Wort in dieser Bedeutung beizubehalten, besonders da es auch in der lateinischen Kirchenübersetzung gefunden wird. Das griechische εἰκών, zuweilen synonym mit εἴδωλον im übeln Sinne wird doch vorzugsweise von der menschlichen Gestalt und von gemalten Bildern gebraucht. Vergl. Suicer unter den Worten εἴδωλον und εἰκών. — Auch findet man recht gute Bemerkungen in der kleinen Schrift: J. Eberhard Dresslerus. Disput. philol. de distinctione vocum imago, idolum, simulacrum etc. Herbornae 1690. Nichts aber läßt sich leichter zeigen, als daß die Christen in ihren Versammlungsorten in dem genannten Zeitraume, wenige Ausnahmen abgerechnet, noch keine Bilder aufstellten. Es erhellt dieß theils aus den Vorwürfen, welche ihnen die heidnischen Gegner machten, daß sie keine Tempel und nicht einmal bildliche Darstellungen von der Gottheit hätten, theils aus dem Stillschweigen der jüdischen Gegner, welche gewiß nicht ermangelt haben würden, ihnen den Götzendienst oder die Abgötterei vorzurücken, wenn nur eine Spur davon wahrzunehmen gewesen wäre; theils ferner aus dem Widerwillen und dem Abscheu, welchen fast alle Kirchenväter gegen die bildlichen Darstellungen von Gegenständen der Religion äußern und theils endlich auch aus der Heftigkeit, mit welcher sie die Häretiker, besonders die Gnostiker tadeln, daß sie Abbildungen von Jesu in ihren Versammlungen, neben den Bildern der Philosophen aufstellten. Einiges von dem jetzt Gesagten findet man speciell erläutert bei Bingh. Vol. III. p. 296. §. 6. mit der Ueberschrift: Picturas vel imagines tribus priorib. saeculis in ecclesiis non permissae. Einen Beweis für das jetzt Gesagte leitet man auch noch daher, daß in einigen, während der Christenverfolgungen zerstörten Tempeln unter mehreren Kirchengeräthen durchaus keine Bilder aufgezählt sind.

Dieser frühere Abscheu gegen bildliche Darstellungen in den öffent-

lichen gemeinschaftlichen Versammlungsorten läßt sich auch aus mehreren Gründen leicht erklären, wovon wir hier nur zwei anführen wollen. Die frühesten Christen waren wohl größtentheils Judenchristen, und als solche daran gewöhnt, etwas Verbrecherisches in bildlicher Darstellung des Göttlichen und Religiösen zu finden. — Nicht weniger trug zu diesem Abscheu wohl auch die in jenem Zeitraume üblich gewordene göttliche Verehrung, die man den Bildern der Kaiser erwies, etwas bei. Zu den äußern Erscheinungen, die den Verfall der Sitten im Römerreiche, besonders unter der Kaiserregierung, beurkunden, gehört auch die, daß die Kaiser für ihre Person göttliche Verehrung forderten. Nach Eutrop. Breviar. histor. rom. l. IX. c. 16. hat der Kaiser Diocletian, der heftigste Christenverfolger, zuerst eine göttliche Verehrung gefordert. (Adorari se jussit, cum ante cuncti salutarentur.) Julian ließ sein Bild zugleich mit dem Bilde Jupiters und Apollo's aufstellen. Ueber die Adoration der römischen Kaiser, die im 2. und 3. Jahrhundert schon so fest stand, daß man dieselbe als das wahre Princip der Staatsreligion ansehen konnte, findet man speciell treffende Nachrichten bei Tertullian de idolat. c. 15. und Apologet. c. 35. — Diese Verehrung der kaiserlichen Bildnisse benutzten die römischen Statthalter nicht selten, um sich zu versichern, ob Jemand ein Christ sei, oder, wenn er versicherte, es gewesen zu seyn, ob er auch wirklich diese Anbetungsweise verlassen und sich wieder zum Heidenthume gewendet habe. Dieß deutet schon der Bericht des Plinius an den Kaiser Trajan an (Plin. epp. l. X. ep. 96.); denn hier heißt es: Cum praesente me Deos appellarent, et imagini tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum afferri, thure et vino supplicarent etc. Ferner: omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt, ii et Christo male dixerunt. — Konnten nun heidnische Obrigkeiten, inwiefern sie Christenfeinde waren, die Adoration der Kaiserbilder so sehr zum Verderben der Christen mißbrauchen, so läßt sich auch daraus mit die Abneigung gegen alle Bilderverehrung erklären, und es darf nicht befremden, wenn sich christliche Kirchenscribenten aus diesem Zeitraume und namentlich die Apologeten dagegen verwahren, daß im christlichen Cultus ein Bilderdienst stattfinde. Man kann also wohl behaupten, daß vor Constantin in christlichen Kirchengebäuden Bilderwerke nicht allgemeine Sitte, sondern nur Ausnahme waren. Daraus ergiebt sich auch, was von dem Vorgeben gewisser Schriftsteller der römischen Kirche zu halten sei, daß auf einem Concile der Apostel zu Antiochien nicht nur der Gebrauch, sondern auch die Anbetung der Bilder gutgeheißen und eingeführt worden sei. Katholische Theologen und Kirchenhistoriker, die weniger befangen waren, wie Pagi Crit. in Baron. ad ann. 56. — Petav. theolog. dogm. c. 13. — Baron. annal. ad ann. 303. n. 12. gestehen das historisch Unhaltbare dieser Behauptung ein und erklären sich über den Bildergebrauch im christlichen Cultus in den ersten drei Jahrhunderten ungefähr so, wie es von uns geschehen ist. Jedoch scheint Binterim mit dieser Freimüthigkeit seiner gelehrten Kirchengenossen eben nicht zufrieden zu seyn.

II) Wie es kam, daß sich dessen ungeachtet in der frühern christlichen Zeit einzelne Spuren vom Gebrauche der Bilder in den kirchlichen Versammlungs-

orten finden, wodurch die spätere allgemeine Bilderverehrung eingeleitet und vorbereitet wird. — — Allerdings fehlt es nicht an einzelnen Andeutungen, daß schon im Zeitalter Tertullians bildliche Darstellungen im öffentlichen Gottesdienste der Christen gewöhnlich waren. Wir können dahin rechnen, was wir bereits im Artikel Abendmahlsgefäße bei den Kelchen erwähnt haben. Dort ist von uns unter der Rubrik: Verzierungen der Kelche aus Tertullian de pud. c. 7. und cap. 10. bemerkt worden, daß dieser Kirchenvater mißbilligend von den picturis calicum spreche, und in den Worten einen Tadel ausspreche: „pastor, quem in calice depingitis." Aus diesem einzelnen Falle aber würde sich nur soviel ergeben, daß man bildliche Darstellungen an einzelnen Gefäßen zur Abendmahlsfeier angebracht habe, ohne daß noch von größern Bilderwerken zur innern Auszierung der Kirche die Rede sei. Auch konnten selbst die calices imaginati, wie wir sie in dem erwähnten Artikel näher beschrieben haben, anfangs nur örtlich, höchstens provinziell, seyn. Es würde diesem nach Tertullians Aeußerung selbst mit vielen andern ähnlichen Stellen nur wenig Beweiskraft für das Daseyn bildlicher Darstellungen im christlichen Cultus haben. Es verstärkt sich aber dieser Beweis, wenn man auf eine andere Art schließt. Eine Synode zu Elviras a. 305 verbietet den Gebrauch der Bilder mit den Worten im 36. Canon: placuit, picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur. Nimmt man nun an, daß dergleichen Rügen kirchlicher Mißbräuche nur erst dann öffentlich erfolgten, wenn sie schon einige Zeit bestanden hatten, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß wenigstens in Spanien gegen das Ende der Periode vor Constantin ein gewisser Bildergebrauch in den Kirchen gewöhnlich war, wodurch das halbbarbarische und sinnliche Volk, welches erst vor Kurzem das Heidenthum verlassen hatte, zur Verehrung und Anbetung derselben verleitet werden konnte.

Forschen wir nun nach den Ursachen dieser Erscheinung, so möchten sich hier wieder zwei als besonders wirksam herausstellen, nämlich das frühere Privatleben der Heidenchristen und das Beispiel einiger häretischen Partheien. Die ersten Spuren von Kunstgebilden, die sich auf die Religion beziehen, erscheinen im Privatleben der Heidenchristen. An die Stelle der mittelbar oder unmittelbar an das Heidenthum erinnernden Bildwerke und Embleme, welche der Sitte gemäß an den Wänden der Wohnhäuser, den Geräthschaften und dem Schmucke angebracht waren, setzten die neuen Christen solche, welche sich auf das Christenthum bezogen, oder in die sie eine christliche Bedeutung hineinlegen konnten. Demnach ließen sich die Männer in ihre Siegelringe die Sinnbilder einer Taube, eines Fisches, eines Ankers u. a., wohl auch das Monogramm eingraben. An den Trinkgefäßen erblickte man das Bild eines Hirten mit einem Lamme. Die speciellern Belege für diese Behauptung findet man in Rheinwalds Archäologie §. 126 in den Noten. War nun dieß einmal gewöhnlich, so war es leicht denkbar, wie man darauf kommen konnte, Bildwerke an kirchlichen Geräthschaften und selbst in dem innern Kirchenlokale anzubringen.

Noch genügender dürfte sich jedoch der einzelne und seltene Bildergebrauch im Cultus der katholischen Kirche aus der Praxis der Hä-

retiker erklären lassen. Münter in seinen Sinnbildern und Kunstvorstellungen der alten Christen hat gut gezeigt, daß es vorzüglich die viel verzweigten Familien der Gnostiker waren, welche sich als eifrige Freunde der Kunst zeigten und sich derselben als Lehrmittel zur Darstellung und Erläuterung ihrer Lehrsätze bedienten. Vorzüglich soll dieß bei den Manichäern der Fall gewesen seyn. Man findet dieß angedeutet in der Schrift von Mosheim de rebus Christian. ante Constant. M. p. 737, wo es heißt: Eius enim generis (ut Manichaei) omnes sunt Gnosticor. religiones, ut figuris et colorib. in tabula exprimi, sive pingi queant, imo facilius ex picta tabula, quam ex libris et sermonibus capiantur, et nulla est inter eas, quae felicius penicillo delineari queat, quam Manichaea tota nimirum fere fabulis seu fictis historiis constans. Hinc Gnosticor. magistri, quod exemplo Ophitarum apud Origenem adv. Celsum constat, pietas eiusmodi religionis institutiones in plebis manus tradere solebant, id est, tabulas, in quibus praecipua religionis capita notis, figuris, imaginibus objiciebantur. — Was hier Mosheim im Allgemeinen angedeutet hat, ist von Augusti specieller in Beziehung auf die Karpokratianer, Ophiten und Manichäer erörtert worden. Wir hatten also hier eine Erscheinung, der wir noch mehrmals begegnen werden, nämlich, daß die meisten Gebräuche der Kirche bei den Häretikern ihren Anfang genommen haben und dann zu den Rechtgläubigen übergegangen sind. Man denke hier nur an die Hymnen der Arianer, die verständige Lehrer nachzuahmen kein Bedenken trugen (vergl. den Art. Hymnologie.) — Die bildlichen Darstellungen blieben darum nicht lange den Gnostikern eigen, sondern gingen theilweise auch auf die Rechtgläubigen über. Afrika mag auch hier das erste Beispiel gegeben haben, wie aus den angeführten Stellen Tertullians erhellt, und in Spanien zeigt sich nach der oben genannten Synode zu Elviras nicht nur der Bildergebrauch, sondern selbst schon der Bildermißbrauch. Aus unsrer Untersuchung dürfte sich also ergeben, daß in den drei ersten Jahrhunderten ein Bildergebrauch in den kirchlichen Versammlungsorten der Rechtgläubigen sparsam nur stattfand, aber doch durch das Privatleben der Heidenchristen und durch das Beispiel der Häretiker vorbereitet wurde.

Daß aber der Bildergebrauch in der katholischen Kirche nicht häufiger war, oder daß wir darüber nur sparsame Nachrichten besitzen, läßt sich aus der Doppelfurcht erklären; daß man dadurch in den Verdacht kommen könnte, sich dem jetzt noch sehr verhaßten Heidenthume, oder was nach der Denkart des Zeitalters noch gefährlicher war, der häretischen Praxis zu nähern. Ueber Beides lernte bekanntlich die katholische Kirche in der spätern Zeit etwas milder denken. Noch leichter würde sich dieser Umstand aufklären, wenn sich zeigen ließe, daß es möglich gewesen sei, die Arkandisciplin selbst bis auf diese Gegenstände auszudehnen. Daß jedoch der Bildergebrauch in den ersten drei Jahrhunderten in der katholischen Kirche noch nicht zu einer großen Allgemeinheit gediehen seyn konnte, bestätigt auch der Umstand, daß wir auch im Constantinischen Zeitalter noch keine Bilder finden, und daß noch im 4. Jahrhundert berühmte Schriftsteller, Lehrer und Kirchenvorsteher sehr dagegen eifern. Augusti hat dieß von Eusebius und Epiphanius gezeigt, Neander in seiner lehrreichen Schrift: „Der heilige

Chrysostomus und die Kirche seiner Zeit," Thl. 2. S. 61 und 62. S. 148 ff. von Chrysostomus. Auch der afrikanische Bischof Augustin erklärt sich mehr als einmal nichts weniger als günstig über die Bilder im christlichen Cultus.

III) Anfangs unschuldiger Gebrauch der Bilder in den Kirchen, aber große Ausartung desselben vom 6. Jahrhundert an. — Wie viele tadelnde Stimmen auch noch im 4. Jahrhunderte nach dem eben Gesagten sich gegen den kirchlichen Bildergebrauch erhoben, so hatte sich doch während desselben der leidenschaftliche Eifer dagegen aus mehr als einem Grunde wirklich abgekühlt. Schon der Umstand, daß sich mit und nach Constantin das Christenthum zur Staatsreligion erhob, daß von nun an mehr Pracht und Glanz in den äußern Gottesdienst kam, begünstigte den Bildergebrauch in den Kirchen. Die Furcht, deshalb in den Verdacht des Paganismus zu kommen oder sich ketzerischen Irrthümern zu nähern, fand jetzt weniger statt; denn ein gewisses kluges Accommodiren zu den Ansichten derer, die vom Heidenthume zum Christenthume übergingen, machte sich schon jetzt bemerklich, und Lehrer der katholischen Kirche von hohem Ansehn hatten es nicht unter ihrer Würde gefunden, selbst manche zweckmäßige Einrichtung von den Häretikern anzunehmen. Darum wurde es auch von nun an Sitte, die Kunst zur Dienerin der Religion zu machen. Wir finden darum im 5. Jahrhundert mit größerer Allgemeinheit Bilderwerke in den Kirchen, Kunstverzierungen mancherlei Art, sowie Malereien und Abbildungen schaffen nun eine freundliche, christliche Symbolik, der man theilweise Schicklichkeit und Würde nicht absprechen kann. Die Vermuthung hat vieles für sich, daß die ersten Gemälde in den Kirchen zur Verherrlichung der Märtyrer waren eingeführt worden. (Man vergl. die Art. Märtyrer und Märtyrerfeste). Dieß soll schon zu Zeiten Gregors von Nyssa geschehen seyn († 394). — Am merkwürdigsten erscheint in dieser Periode Paulinus, Bischof von Nola († 431), der nicht nur die Ausschmückung der von ihm erbauten Kirchen erzählt, sondern auch die Grundsätze, nach welchen er dabei zu verfahren pflegte. Was den Zweck bei der Aufstellung seiner Gemälde betrifft, so hat er wiederholt erklärt, daß er nur Belehrung und Erbauung des Volkes und der christlichen Jugend dabei beabsichtige. Die Beweisstellen theils aus seinen Briefen, theils aus seinen Gedichten dafür, warum, in welcher Kunstgattung und welche Art von Bildern er in den Kirchen anbringen ließ, findet man im Auszuge bei Bingh. l. l. und noch vollständiger bei Augusti B. 8. p. 187 ff. Auch zeigt Münter in seinen Sinnbildern 1s Hft. p. 11 und 12, daß Augustin und Nilus (ein eifriger Schüler des Chrysostomus im 5. Jahrhundert) zwar keine Bilderfreunde waren, aber doch denselben unter gewissen Beschränkungen nicht allen Werth und Nutzen absprachen. In diesem Zeitraume vielleicht das ganze 5. Jahrhundert hindurch, scheint der Bildergebrauch in den christlichen Kirchengebäuden mehr nützlich als schädlich gewesen zu seyn. Man sah besonders die Bilder aus der heiligen Geschichte als eine biblia pauperum an und nicht wenig wurde dadurch eine gewisse heilige Symbolik genährt, so wie auch ein Stoff dankbarer Erinnerung an verdiente Kirchengenossen dadurch vermittelt. In dieser Form und Wirksamkeit konnten die christlichen Bilderwerke

nun nützlich seyn; denn sie dienten zur Belehrung und Erbauung, entrissen das Andenken begeisterter, verdienstvoller Freunde des Christenthums der Vergessenheit und erfüllten das Gemüth mit Ahnungen des Heiligen und Uebersinnlichen.

Aber schon im 6. Jahrhundert häufen sich die Beweise, daß man die Grenzlinie übersprung, die zwischen vernünftigem kirchlichem Bildergebrauch und götzenartiger Anbetung derselben gezogen werden muß. — Jetzt waren sie nicht mehr einfache, das Heilige andeutende Sinnbilder, nicht mehr Gemälde und Kunstwerke, die an die heilige Geschichte des A. und N. T. auf eine belehrende und erbauliche Art und an verdienstvolle christliche Vorfahren erinnerten, nein, man fing an, ihnen auch Zeichen der Verehrung zu geben, sie zu küssen, Lampen vor ihnen anzuzünden, Weihrauch zu verbrennen und ihnen Wunder zuzuschreiben; mit einem Worte, sie eben so wie im Heidenthume die Götzenbilder zu behandeln. Laut erhoben die Klügern einzelner, wohlgesinnten Bischöfe und Fürsten darüber, während andre die Bilderverehrung in Schutz nahmen, wie z. B. Gregor der Gr. Ep. l. IX. 105, der da meint, für Leute, die nicht lesen gelernt hätten, könnten solche Bilder die Stelle von Büchern vertreten, und man könnte sie solchen, die von Alters her an solche gewöhnt gewesen wären, nicht ohne Gefahr nehmen. Schröckh in seiner K. G. hat die Stellen fleißig gesammelt, in welchen Schriftsteller jener Zeit den ausgearteten Bildergebrauch in christlichen Kirchen tadeln. Wir wollen nur eine solche Stelle ausheben, um den Geist jener Zeit in Absicht auf die Bilderverehrung in den Kirchen zu bezeichnen. In einem Schreiben des Kaisers Michael an Ludwig den Frommen, welches noch in lateinischer Uebersetzung vorhanden ist und allgemein als ächt anerkannt wird, in Goldasti imperialibus decretis de cultu imaginum in utroq. imperio p. 610. Francof. 1608 heißt es: „Zuerst schafften sie die Kreuze aus den Kir„chen weg, setzten an ihre Stelle Bilder, stellten vor dieselben Lichter, „zündeten Räucherwerk vor denselben an und ehrten sie eben so, wie „man das lebendige Holz, an welchem Christus gekreuzigt worden ist, „zu verehren pflegt. Sie sangen Psalmen vor denselben, beteten sie „an und suchten Hülfe von ihnen. Viele kleideten diese Bilder in „Leinwand und baten sie bei der Taufe ihrer Kinder zu Gevattern. „Andere, welche Mönche werden wollten, bedienten sich nicht andäch„tiger Personen, welche sonst das abgeschnittene Haar aufnahmen, son„dern ließen ihre Haare gleichsam in den Schooß der Bilder fallen. „Manche Priester und Cleriker kratzten die Farben von den Bildern „ab, vermischten sie mit dem Brode und Weine im Abendmahle und „reichten beides denen, welche dieses nach der Messe genossen. Andere „legten den Leib des Herrn den Bildern in die Hände, aus denen ihn „diejenigen empfingen, welche zum Abendmahl gingen. Einige hielten „sogar mit Verachtung der Kirche das Abendmahl in ihren Häusern „auf bemalten Tafeln u. s. w.“ Fragt man nun, wie sich seit dem 6. Jahrhundert eine solche in der That abgöttische Bilderverehrung, die dem ächten Geiste des Christenthums und der Praxis der frühern christlichen Zeit völlig entgegen ist, nach und nach herrschend werden konnte, so lassen sich mehrere allgemeine und besondere Ursachen anführen. Zu den erstern gehört die besonders mit Gregor dem Gr. herr-

schend werdende Maxime, daß man sich im Christenthume immer mehr zum Heidenthume bequemen müsse, um auf diese Art heidnischen Völkern den Uebergang zu dem erstern zu erleichtern. Es wird sich in diesem Handbuche sehr oft Gelegenheit finden, diese Maxime in ihrer Wirklichkeit und in ihren Folgen nachzuweisen. — Auch ist hier nicht zu übersehen der häufigere Uebertritt in größern Völkermassen, die als Heiden an den Bilderdienst gewöhnt waren und denen man wenigstens einigen Ersatz für ihre frühern Götzenbilder geben wollte. Zu den besondern Ursachen dürfte aber die seit dem 4. Jahrhundert üblich gewordene Bilderverehrung christlicher Kaiser vorzüglich gehören. Wie häufig und übertrieben diese Verehrung christlicher Kaiserbilder seyn mochte, läßt sich aus besondern Gesetzen, worin sie verboten wird, abnehmen. Ein solches Gesetz wurde von Arcadius gegeben **Cod. Theodos. l. XV. tit. IV. de imagin. l. 1.** — Wir haben also hier die Erfahrung, daß eine und dieselbe Erscheinung entgegengesetzte Wirkungen haben kann. In den ersten drei Jahrhunderten war es die Bilderverehrung heidnischer Kaiser, die den Christen Abscheu gegen alles Bildliche in ihren gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlungsorten beibrachte. Und als im Römerreiche die Kaiser selbst dem Christenthume huldigten, wurden ihre Bilder, denen man göttliche Ehre erwies, wiederum ein Mittel zur Ikonolatrie.

IV) Erscheinung des Bilderstreites und Bilderkrieges im christlichen Cultus der morgenländischen Kirche, wichtige Folgen desselben für dieses Kirchensystem und Verhalten der abendländischen Kirche dabei. — — Es kann nicht zur Aufgabe dieses Handbuches gehören, eine vollständige Geschichte des Bilderstreites zu liefern. Wir geben also nur in gedrängter Kürze die Hauptdata dieses Meinungskampfes, um den Bilderaberglauben, wie er noch jetzt in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche in seinem Ursprunge und seiner Fortbildung zu erblicken.

Die Bilderverehrung hatte schon eine sehr unchristliche Gestalt gewonnen, als der orientalische Kaiser Leo Isauricus, ein verständiger und kräftiger Regent, gegen dieselbe eingenommen wurde. Man hat viel vermuthet und gefabelt, was diesen Kaiser wohl zu einem Verbote der Bilderverehrung in christlichen Kirchen könnte veranlaßt haben. Allein es bedarf der künstlichen Conjecturen gar nicht; der schreiende Mißbrauch des Bilderunfugs kann für einen verständigen Regenten, wie Leo war, Aufforderung genug enthalten, um demselben entgegenzutreten. — Er ließ es anfangs bei einem einfachen Verbote (726) bewenden, dann aber befahl er (730) selbst die Bilder wegzuschaffen. Der damalige Patriarch von Constantinopel Germanus war Bilderfreund. In diesem fand Leo einen so unbiegsamen Gegner, daß er ihn entfernte. Nur von Rom aus und von dem den Saracenen unterworfenen Oriente her, mußte Leo seine Maaßregeln ungestraft tadeln lassen. In seinem Reiche wurde die Parthei der Bilderfreunde bald von der der Bilderfeinde überwogen, und es gab nun 2 Partheien in der Christenheit, Bilderverehrer (**Ikonodulen**) und Bilderstürmer (**Ikonoklasten**). — Leo's Sohn, Constantin Copronymus, der ihm 741 in der Regierung folgte, und ein eben so geachteter Regent, als von den Soldaten ge-

liebter Feldherr war, hielt die Maßregeln seines Vaters gegen die Bilder aufrecht, verfuhr jedoch gelinder. — Damit es nicht scheine, als ob er allein in einer Religionssache seinen Willen geltend machen wolle, ließ er 750 durch eine allgemeine Kirchenversammlung in Constantinopel die Bilderverehrung (im J. 754) feierlich verwerfen. Man erklärte jedes Bild, sei es von welchem Stoffe es wolle, und jedes Gemälde für verwerflich und verabscheuungswerth, und setzte fest, daß jeder die Bilderverehrung begünstigende Geistliche abgesetzt und bestraft werden sollte. — Indessen fanden diese Beschlüsse bei dem fanatischen Charakter, den die Bilderverehrung, besonders unter den Mönchen, angenommen hatte, in dem Oriente und in Rom keinen Eingang. Um so mehr widersetzten sich die Mönche, als die Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem sich für die Bilder erklärten. Da die Klöster die Zufluchtsorte der Bilderfreunde wurden, so erfolgten endlich strenge Maßregeln gegen Mönche, welche in einigen Provinzen zur eigentlichen Verfolgung wurden. Der Kaiser bestrafte die fortdauernde Widerspenstigkeit der Mönche mit dem Tode, dadurch wurde Constantin der Abscheu der Mönche und diese haben sich an ihm durch Geschichtsentstellung reichlich gerächt. — Der römische Bischof Stephan III. anathematisirte (769) die Gegner der Bilderverehrung. — Auch Leo IV. Chozarus (775—80) erhielt die Gesetze gegen die Bilderverehrung aufrecht. Als er unter seinen Hofleuten Bilderverehrer entdeckte, ließ er sie geißeln und einkerkern. Allein seine Gemahlin Irene war Bilderfreundin. Von ihr wurde er vergiftet. Irene berief dann im Einverständnisse mit dem Patriarchen Tarasius eine Synode, die, nachdem sie in Constantinopel durch eine Empörung gestürzt worden war, sich in Nicäa (Conc. oecum. VII. 787) versammelte und die Bilderverehrung wieder herstellte. Die Kirchenversammlung erkannte, weil der Bilderfreunde die meisten waren: „allen Bildern von Christus, den Maria, den Engel und der Heiligen, mochten sie mit Farben gemalt oder ausgelegt (Reliefs), oder von andern Stoffen verfertigt seyn, eine Verehrung durch Kniebeugen, Küssen, Erleuchtung „und Beräucherung zu, und verdammte das zuvor gehaltene Concil „zu Constantinopel, die Patriarchen Anastasius, Constantin, Nicetas „und andere Bilderfeinde.“ Dieser Schluß ward vollzogen und blieb auch unter dem Kaiser Nicephorus I. (802—811), der die Alleinherrscherin Irene entthronte, und unter Michael I. Rhaugabe (811—813) in Kraft, obgleich, besonders unter den Soldaten noch viele Bilderfeinde waren.

Mit Kaiser Leo V. Armenius erneuerte sich der Kampf gegen die Bilderverehrung (813—820), welche durch die Hitze des Streites bis zur größten Abgeschmacktheit gesteigert war. Er ließ durch den Lector Johannes, den Grammatiker, eine Schrift gegen die Bilder anfertigen. Viele Bischöfe waren auf seiner Seite. Nur am Patriarchen Nicephorus von Constantinopel fand er einen hartnäckigen Gegner. Es kam zu Excessen des Pöbels, der die Wohnung dieses Patriarchen bestürmte und das Anathema über ihn ausgesprochen haben wollte. Der Kaiser ließ den letztern verhaften und mit dem Theodor, Abt des Klosters Studium, in der Stille wegbringen. Unter dem neuen Patriarchen Theodotus Kassitorus ward dann (815) eine Synode zu Con-

stantinopel gehalten, auf welcher die Schlüsse der im Jahre 754 gehaltenen wieder bestätigt wurden. Man nahm die Bilder in den Kirchen ab, verbrannte sie und zerbrach die Gefäße, auf welchen die Bilder eingegraben waren. Wer dagegen redete, verlor die Zunge oder wurde auf andere Art gemißhandelt. Der nach dem Jahre 820 folgende Kaiser Michael II., der Stammelnde, gab die Privatverehrung der Bilder frei, ohne dadurch die Bilderfreunde zu befriedigen. Er duldete die Bilderverehrung, nur nicht in Constantinopel. Manche Eiferer erregten Unruhen und der Kaiser mußte Schärfe anwenden. Bei dieser Duldung hatten sich die Bilderverehrer wieder so vermehrt, und der Bilderdienst fing an wieder so allgemein und öffentlich zu werden, daß Theophilus, der Regierungsnachfolger (829—842), die strengsten Maßregeln gegen die Bilder und deren Vertheidiger, die Mönche, erneuerte. Sterbend (842) verpflichtete er seine Gemahlin Theodora, als Vormünderin ihres Sohnes Michael, der von jeher zum Bilderdienste sich hinneigte, die Bilder nicht zu dulden. Allein die Mönche wußten sowohl die Theodora, als den einen Vormund des zehnjährigen Prinzen Michael III., den Manuel, zur Herstellung der Bilder zu vermögen. Theodora ließ die Bilderverehrung wieder kirchlich annehmen (842) und das Andenken dieses Bildersieges durch ein jährliches Fest verewigen. J. Fr. Buddeus de festo orthodoxiae in ecclesia celebrari solito. Jen. 1726. Seitdem blieb im Morgenlande die Bilderverehrung herrschend; aber auch die griechische Geistlichkeit sank in dieser Periode der Bilderstreitigkeiten, wo die Orthodoxie nach Hoflaune so häufig gewechselt wurde, und man der Menschenfurcht und Ehrsucht nachgab, bis zur Verworfenheit hinab. Indeß zeigten sich auch nachher noch Bilderfeinde in der griechischen Kirche. Unter den vielen, zum Theil höchst vorzüglichen Schriften und Abhandlungen, die sich mit dem Bilderstreite beschäftigen, und die man in Wiņers theologischer Literatur verzeichnet findet, weisen wir hier nur auf Walchs Historie der Ketzereien Thl. 10. S. 802 ff. L. Maimbourg histoire de l'Hérésie des Iconoclastes. Par. 1619—1632 II. Vol. — Schmidt's Handbuch der Kirchengeschichte Thl. V. S. 253—295 (sehr gelungene Darstellung), und besonders Fr. C. Schlossers Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des oströmischen Reichs. Frankf. 1812. gr. 8.

Faßt man nun das Ergebniß dieses traurigen Streites und Meinungskampfes näher ins Auge, so ist es in der That ein sehr ungünstiges; denn er zeugt

1) von der großen Inconsequenz der orientalisch-griechischen Kirche, die um so mehr Tadel verdient, da die Apologeten dieser Kirche von jeher und selbst in der neuesten Zeit bald ihre folgerichtige Alterthümlichkeit, bald ihre Rechtgläubigkeit zu rühmen pflegen. Man wird zu fragen versucht, wie die Griechen ihre Ikonolatrie wohl aus der Praxis der frühesten christlichen Kirche nachzuweisen im Stande sind.

2) Dieser unglückliche, fanatische Streit, der 116 Jahre lang dauerte, hatte am Ende für die griechischen Kaiser den Verlust Roms und eines Theiles des Gebietes zur Folge, das von den Longobarden ihnen übrig gelassen worden war.

3) Die Macht der fränkischen Könige wuchs in diesem Zeitraume, so wie die Macht der Päpste, und eine Menge Vergiftungen und Grau-

samkeiten und der endliche Sieg eines fanatischen Aberglaubens sind die Schandflecke des mehr als hundertjährigen Zeitraumes, wo man für und wider die Bilder in christlichen Kirchen stritt.

Werfen wir einen Blick auf den Occident während des Bilderstreites im Oriente zurück, so müssen wir freilich bekennen, daß hier anfangs Theorie und Praxis in Beziehung auf den Bilderdienst würdiger sich gestalteten. So sehr die Griechen und zum Theil auch die Italiener dem Bilderdienste ergeben waren, so folgten doch die meisten Christen im Occidente (Britten, Deutsche, Franzosen) ihrem Beispiele nicht, sondern behaupteten vielmehr, **daß man zwar die Bilder beibehalten und in den Kirchen aufstellen könne, daß sie aber, ohne Gott zu beleidigen, nicht verehrt werden dürften.** Dieß aber läßt sich aus dem äußern Zustande des Staatensystems im Occidente genügend erklären. Es war ein großes Glück, daß hier ein Monarch von so großer Klugheit, Einsicht und Energie, wie Karl der Große im Einverständnisse mit Rom und den Bischöfen seines Reichs diese Angelegenheit leitete. Gerade in die Zeit des zweiten Nicänischen Concils (787), wo im Oriente die stürmische Ikonomachie plötzlich in eine abergläubische Ikonolatrie übersprang, war man im Abendlande darauf bedacht, zwischen beiden Extremen eine ruhige und sichere Mittelstraße zu gehen. Das Hauptverdienst aber erwarb sich hier Karl der Gr. Die von ihm um das Jahr 790 publicirte und wahrscheinlich von ihm selbst mit Alcuins Beihülfe verfertigte Schrift: **de impio imaginum cultu, libri IV.**, welche gewöhnlich den Titel: **libri Carolini** führt, enthält eine strenge Censur der Nicänischen Decrete und gestattet blos einen Gebrauch der Kirchenbilder **propter memoriam rerum gestar. et ornamentum.** Genau genommen bestreiten die Carolinischen Bücher nicht nur die Nicänische, sondern auch die Kirchenversammlung zu Constantinopel vom Jahre 754 und stellen zwischen beiden als Grundsatz auf, daß man sich der Bilder zwar bedienen, dieselben aber nicht anbeten dürfe. Hierzu kam, daß der wesentliche Inhalt dieser Schrift auch von der Reichssynode zu Frankfurt a. M. im J. 794. c. 2. angenommen wurde. — Diese Grundsätze erhielten sich unter der Regierung Ludwig des Frommen nicht nur aufrecht, sondern verstärkten sich auch noch. Die Synode von Paris vom J. 825, welche auf Veranlassung des vom griechischen Kaiser Michael Balbus geäußerten Reconciliationswunsches gehalten wurde, trug sogar kein Bedenken, die von Hadrian I. geäußerte Meinung öffentlich zu tadeln. (Dieser hatte eine zwar unbedeutende Schrift gegen Karls Werk geschrieben: **Ad Carolum regem de imaginib. scriptum, quo confutantur illi, qui Synodum Nicaenam oppugnarunt,** worin aber eine ganz andere Ansicht von der Bilderverehrung herrscht, als in den Beschlüssen der Synode zu Frankfurt a. M.) Sie erklärte, daß sie das barbarische Verfahren der Bilderstürmer eben so verabscheue, wie die abergläubischen Sätze der Nicänischen Synode, und daß Bilder nur zum Andenken der Liebe und Dankbarkeit an die abgebildeten Personen geduldet werden könnten. — Der gleichzeitige Bischof Claudius von Turin (ein Spanier) widersetzte sich damals der Verehrung der schlechtweg von ihm verworfenen Bilder und ließ sie (sogar das Kreuz) aus der Kirche werfen. Er hatte am römischen Bi-

schofe Paschalis I., am Abte Theodomir und am schottischen Mönche und Lehrer der Grammatik zu Pavia Dungal, Gegner. Letztere beide schrieben gegen ihn, veranlaßten ihn aber, sich noch stärker zu erklären und zu rechtfertigen. Er blieb fest bei seinen Grundsätzen und ruhig bei seinem Amte. (Vergl. Hist. lit. de la France Tom. IV. p. 290.) — Der Kaiser Ludwig der Fromme trug dem Bischofe Jonas von Orleans auf, die Schrift des Claudius zu widerlegen, welches aber erst nach dem Tode des Kaisers geschah in dem Werke: de cultu imaginum adv. Claud. Taurinens. Apologia libr. IV. ad Carolum Calvum in der Biblioth. patr. max. Tom. XIV. p. 166. — Wenn er gleich eingesteht, daß dem Bilde keine gottesdienstliche Verehrung gebühre, so sagt er doch, man sei dem Bilde und Kreuze Hochachtung schuldig und eifert gegen Bilderfeinde. Gebete zu dem Bilde und zu den Heiligen nannte er nicht Abgötterei. Der Bischof zu Lyon, Agobardus (816 — 840), war gegen alle Bilderverehrung. Nach ihm haben Walafried Strabo, Abt zu Fulda, und Hincmar, Erzbischof zu Rheims im 9. Jahrhundert, die Anbetung der Bilder verworfen, aber die Wegschaffung und Vernichtung der Bilder und Gemälde in den Kirchen gemißbilligt.

Besonders muß hier der Umstand auffallen, daß, obgleich mehrere Päpste in diesem Zeitraume erklärte Bilderfreunde waren, wie z. B. Gregor III., Stephan III. und Hadrian I., sie doch eigentlich keine auffallenden Schritte thaten, um die gemäßigten Grundsätze der fränkischen Könige und der Synode zu Frankfurt zu erschüttern. Allein der Grund davon läßt sich zum Theil schon aus ihrer Stellung zu den fränkischen Herrschern erklären, die ihnen gebot, subjective Meinungen und Ansichten höhern politischen Rücksichten aufzuopfern. Noch mehr aber ist hier der Zwiespalt in Erwägung zu ziehen, der gegen das Ende des 9. Jahrhunderts zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche entstand und sich mit immer neuer Heftigkeit so vermehrte, daß eine friedliche Ausgleichung unmöglich wurde. Wie sehr man also auch in Rom die Grundsätze der Griechen in Ansehung der Bilder billigen mochte, so verbot doch die Politik dieß öffentlich einzuräumen. Man vermied vielmehr, soviel wie möglich, jede öffentliche Erklärung darüber, und war zufrieden, daß in der Praxis die Bilderverehrung mit dem Heiligen- und Reliquiendienste immer beliebter und abergläubischer wurde, und daß der Kampf einsichtsvoller Lehrer und Schriftsteller dagegen im Ganzen wenig bewirkte. Aber abwärts vom 9. Jahrhundert erklärten sich die Päpste immer häufiger und ungescheueter für die Bilderanbetung, und da ihr Urtheil für untrüglich galt, so gewann auch im Abendlande die abergläubische und fanatische Ikonolatrie Eingang, so daß sich in dieser Beziehung beide Kirchensysteme, das orientalisch-griechische und das römisch-katholische, gegenseitig keine Vorwürfe mehr darüber machen dürfen. Wir kommen noch einmal am Schlusse dieses Art. auf denselben Gegenstand zurück.

V) Verschiedene Arten bildlicher Darstellungen in christlichen Kirchen. — Wir folgen in diesem Abschnitte der oben angeführten Münterschen Schrift, nach welcher die Darstellung kirchlicher Kunstwerke in 4 Abtheilungen zerfällt.

1) Sinnbilder und Symbole. Ihr Ursprung steigt ohne Zweifel

zu den ältesten Zeiten hinauf. Die frühern Schriftsteller gedenken ihrer bereits, und bei der den Künsten wenig günstigen Denkart der alten Christen konnten sie am leichtesten ausgeführt werden.

2) Bilder Christi, der heil. Jungfrau, der Apostel Petrus und Paulus und einiger andern Heiligen und Märtyrer.

3) Biblische Geschichten des A. und N. T.

4) Vermischte Vorstellungen: Taufe, Agape, Bildnisse, Leiden von Märtyrern und auch einzelne Gegenstände, die auf die Religion keine, wenigstens keine unmittelbare Beziehung haben.

Diese Gegenstände wurden vorgestellt:

1) Mit dem Meisel auf Grabsteinen oder Sarkophagen.

2) Mit dem Pussierstäbchen auf Lampen und anderen irdenen Gefäßen.

3) Mit dem Rädchen auf geschnittenen Steinen.

4) Mit dem Grabstichel auf Metallplatten, Münzen und Siegeln.

5) Mit dem Pinsel auf Gemälden an den Wänden, über den Thüren und auf den Plafonds der Begräbnißkammern in den Katakomben.

6) Enkaustisch auf Holz und Glas, z. B. in den Böden der Abendmahlsbecher.

7) Endlich musivisch an den Wänden der Kirchen und Palläste, zuweilen auch auf den Fußböden derselben.

Die Veranlassung zu diesen verschiedenen Arten von Vorstellungen waren mannichfaltig. Sie gingen aber größtentheils aus der Natur der Dinge selbst hervor. Die alten Christen wollten sich in Bildern vergegenwärtigen, was ihre Seelen beschäftigte, was ihr Trost im Leiden, ihre Freude und ihre Hoffnung war. Auch wollten sie die Gesichtszüge ihres Herrn, seiner Mutter, einiger seiner Apostel und einzelner Glaubenshelden, die sie besonders verehrten, mit den Augen des Fleisches sehen, ohne einen Nebenbegriff von Anbetung. Sie stellten sie demnach dar, entweder wie die Ideale, die ihnen vorschwebten, oder auch, wie dunkle Traditionen den Haupteindruck erhalten hatten. Manche uns unbekannte Köpfe sind Portraits. Einige gewiß Bildnisse der in jenen Kammern zur Erde Bestatteten; andere mögen auch Bildnisse ausgezeichneter Märtyrer seyn, eines Cornelius, Sixtus, Laurentius u. a.; und wenn in den Katakomben von Carthago Grabkammern mit Gemälden enthalten sind, so dürften vielleicht unsre Nachkommen dort die Gesichtszüge Tertullians und Cyprians, ja wohl auch die Vorstellung seines glorreichen Todes finden. Manche Reliefs und Gemälde gaben endlich den ersten Christen einen Cyclus der biblischen Geschichte; die beste und sinnlichste Erinnerung an merkwürdige Begebenheiten des A. T. und an die vorzüglichsten Thaten des Herrn. Wir finden diesen Cyclus auch in den Schriften der Kirchenväter angedeutet. Daß unter diesen Bilderwerken nicht auch Bildsäulen mit aufgeführt sind, werden wir am Ende dieses Abschnittes, wo von der Bilderverehrung in der griechischen und römischen Kirche die Rede seyn wird, erörtern. Uebrigens mag dieß jetzt Gesagte nur als allgemeine Andeutung gelten, indem wir, um des interessanten Inhaltes willen, eigene Artikel mit den Ueberschriften: Sinnbilder in den christlichen

Kirchen, — Christusbilder, Marienbilder, Gemälde in den Kirchen u. s. w. liefern werden.

VI) **Einwirkung der Reformation auf die Bilderverehrung im Cultus der Christen.** — Es kann nicht befremden, daß die Reformatoren der Bilderverehrung, wie sie in der griechischen und römischen Kirche stattfand, abgeneigt waren, wenn wir ihren Hauptgrundsatz berücksichtigen, die heilige Schrift und die Praxis des Urchristenthums müsse auch in Sachen des öffentlichen Cultus entscheiden. Luther, vermöge seines practischen Verstandes und seiner Menschenkenntniß, wählte hier den glücklichen Mittelweg. Seine Aeußerung ging zwar dahin, daß die Bilder nichts wären, und daß man Gott durch Aufstellung derselben in den Kirchen keinen Dienst erzeige; daß sie aber doch von Gott, wenn man sie nicht anbete, freigelassen seien. Bestimmen wir Luthers Ansicht über die Bilder in den Kirchen aus seinen eignen Aeußerungen, wie sie zerstreut in seinen Schriften aufbewahrt sind, (s. unter andern Luthers Werke, Wittenberger Ausg. p. 168 und 457), so dürfte sie ungefähr folgende seyn: „Die Bilderwerke in christlichen Kirchen könnten geduldet werden als anständiger „Schmuck und Verzierung solcher Gebäude und als erbauliche Erinnerungen an die heilige Geschichte des A. und N. T.; allein eine „besondere Verehrung sei ihnen nicht zu erweisen und der Cultus der „Papisten nähere sich in dieser letzten Beziehung völlig dem Heidenthume.“ Practisch geltend machte Luther diese gemäßigte Ansicht, indem er Carlstadts Versuch, in Wittenberg die Bilder und Altäre wegzustürmen, im März 1522 unterbrach. — Will man sich überzeugen, wie glücklich lutherische Theologen auf diesem Felde der Polemik, namentlich gegen Conc. Trident. Sess. XXV. unter der Rubrik de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctor. et sacris imaginib. kämpfen, so darf man nur die klare Darstellung dieses Streitpunktes vergleichen in Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche 2r Thl. p. 538 ff. — in Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten. Thl. 2. S. 739 und in mehrern der oben angeführten Schriften. Die Lutheraner haben daher noch in ihren Kirchen Verzierungen und Bilder mit der bereits angegebenen Einschränkung beibehalten.

In der reformirten Kirche hingegen wurden die Bilder gänzlich abgeschafft. Die Regierung zu Zürich befahl im J. 1525 die Bilder im ganzen Lande wegzuräumen, ausgenommen da, wo eine ganze Gemeinde ihre Beibehaltung wünschen sollte. Zwingli, Engelhard, Leo Judä und 13 Senatoren ließen durch Zimmerleute und Schlosser alle Bilder und Bildsäulen wegnehmen, von welchen sogar manche in der Folge verbrannt wurden. Diesem Beispiele folgte Bern im J. 1528 und Genf im J. 1535. Aber der größte sowohl religiöse als politische Fanatismus zeigte sich bald nach der Promulgation der Tridentinischen Decrete in den Niederlanden, wo im J. 1566 zuerst in Antwerpen ein Sturm losbrach, welcher sich in der kürzesten Zeit über Flandern und Brabant, ja selbst bis nach Frankreich verbreitete, bei welchem die schönsten Werke der Kunst ein Raub der Flammen und einer vandalischen Zerstörung wurden. Gemäßigter benahm man sich in Holland

und in andern reformirten Ländern, und so blieb die überall stattfindende Simplification des Cultus, wenigstens im Allgemeinen, von dem Vorwurfe einer schonungslosen Zerstörung dessen, was so lange als etwas Heiliges gegolten hatte, frei. Dieses Zerstören der Bilderwerke in den Kirchen, wie es in mehreren Gegenden recht leidenschaftlich von den Reformirten ist verübt worden, hat die lutherische Kirche nie gebilligt und man findet diese Bilder-Intoleranz von Theologen unsrer Kirche in einzelnen Monographien und größeren Werken bekämpft und getadelt. Z. B. in Jo. Schroeder Apodixis de imaginibus ad habendum, sed non ad colendum christiano populo concessis. 1606. 4. — J. C. Dannhauer Iconothetus christianus adiaphorus. 1623. — Calov. System. loc. th. T. XI. p. 48 seqq. — Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche. Thl. III. S. 410—417. — Dieß ist auch der Grund, warum nach den kryptocalvinistischen Streitigkeiten die Bilder zu den äußeren Zeichen der Unterscheidung lutherischer Kirchen von den reformirten angesehen wurden.

VII) **Bilder in den Kirchen der heutigen christlichen Welt.** — Sie dauern mit abergläubischer Ausartung in der griechischen wie in der römischen Kirche fort. In der erstern Kirche findet man jedoch keine Bildsäulen. Dieß scheint noch aus den ältesten christlichen Zeiten herzurühren, wo man Bildsäulen geringschätzte und geflissentlich vernachlässigte, eben weil sie im heidnischen Cultus beliebt waren, weshalb auch die Bildhauerkunst unter den Griechen die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht hatte. Der Grund davon lag hauptsächlich in der schon erwähnten Besorgniß einer Verführung zum Götzendienste. Daher eifern nicht nur die Apologeten wider die Bildsäulen, sondern auch spätere Lehrer der griechischen Kirche und mehrere Conciliensbeschlüsse. Ja, es ist bekannt, daß man lange Zeit aus diesem Grunde selbst das Crucifix nicht aufzustellen wagte, woran sich die Figur Christi in Holz, Stein und Metall befand. Die Griechen sind darin consequent geblieben und dulden noch bis auf den heutigen Tag keine andern, als gemalte Bilder. In der mehrmals schon angeführten Schrift: Kurzer Abriß der russischen Kirche ꝛc. von Bellermann p. 41 heißt es darum auch: „Statuen, Figuren und eigentliche runde Bildnisse werden weder in den „Kirchen, noch zum andächtigen Privatgebrauche geduldet. Den Ge„mälden oder Bildern von mosaischer Arbeit auf ebenem Grunde, die „sie in Kirchen und Häusern häufig haben, ist nur der Schein um „den Kopf und die Kleider von erhabener Arbeit vergönnt. Gemei„niglich sind sie von erhaben getriebenem Silber oder Gold, welches „auf das Bild, auf der platten Oberfläche befestigt ist, so daß man „oft nur die gemalten Hände, Füße und Kopf sehen kann. Sie be„weisen das Unerlaubte solcher Figuren aus dem zweiten Gebote: „Du sollst dir kein Bildniß machen, welches sie von geschnitzten, ge„hauenen oder gegossenen Bildern verstehen."

„Gemalte Bilder trifft man in den meisten russischen Kirchen „überaus häufig an. Gemeiniglich sind sie an den Pfeilern, Wän-

„den und besonders an der Altarwand angebracht. Sie haben zum „Theil einen Vorhang und Wachskerzen oder Lampen vor sich. Der „Vorhang wird während des Gottesdienstes zurückgezogen und die „Lichter angezündet." — Die Lateiner dagegen sind in spätern Zeiten hierin von der Gewohnheit und Vorschrift der alten Kirche abgewichen. Sie haben nicht nur frühzeitig mit dem Crucifixe eine Ausnahme, sondern auch von anaglyphischen Darstellungen und Schilderungen einen sehr häufigen Gebrauch gemacht. Ja sie haben in spätern Zeiten, wo die Hagiolatrie ihren höchsten Punkt erreicht hatte, sogar kein Bedenken getragen, in ihren Kirchen selbst colossale Figuren und Statuen von Christus, der Jungfrau Maria, den Aposteln, Engeln u. s. w. aufzustellen. Liturgische Schriftsteller der römischen Kirche haben sich zwar alle Mühe gegeben, diese Gewohnheit durch Beispiele aus der alten Kirche zu vertheidigen; aber das Unzulängliche dieser Vertheidigung hat die historische Kritik so deutlich nachgewiesen, daß solche Apologien wenigstens seltener geworden sind. Es hat auch in und außerhalb der römischen Kirche besonders seit der Reformation nicht an tadelnden Stimmen der Bilderverehrung gefehlt. Man hat die künstliche und schwankende Theorie, wie sie sich besonders nach dem Tridentiner Concil herausgestellt hat, in ihrer Schwäche nachgewiesen, ihren Widerstreit mit der eigentlichen Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte nachgewiesen, und gezeigt, daß die Bilderverehrung im römischen Cultus der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit Abbruch thue und etwas wirklich Heidnisches sei. Besonders verdient hierüber eine sehr beachtungswerthe Schrift nachgelesen zu werden, die der neuesten Zeit angehört. Sie führt den Titel: Die Bilderanbetung und Heiligenverehrung der römisch-katholischen Kirche beleuchtet von dem Standpunkte der Vernunft und der heiligen Schrift, von Wiedefeld, Elberfeld 1827. — Der Bilderdienst in dieser Kirche hängt übrigens mit der Verehrung der Heiligen, den römischen Reliquien, den Ablässen, den Jubeljahrsfahrten nach Rom, den Opfern und mit allen den Erfindungen zusammen, die den Römern Geld einbringen und das curialische System begünstigen. Darum wird Rom, so lange es bei seinem Systeme beharrt, den Bilderdienst nicht aufgeben. Noch jetzt wird durch das Schweißtuch der Veronica und durch die heiligen Bilder das Volk aus allen Gegenden der Welt nach Rom gelockt. In der That scheint die Abgötterei, welche das Volk mit Gnadenbildern treibt, in manchen Gegenden Deutschlands wieder zuzunehmen.

Was die Protestanten betrifft, so haben die Episcopalen in England und die Lutheraner in ihren Kirchen nach den oben ausgesprochenen Grundsätzen Bilder und Statuen beibehalten. Doch vermeidet man bei dem Baue neuer Kirchen unter den Lutheranern Ueberladungen von Bilderwerken. Ein Altargemälde und etwa einige bildliche Darstellungen der Taufe und des Abendmahls sind die einzigen Bilder in solchen Kirchen. In der Gegend, wo der Verfasser lebt, ist es seit 1830 in mehreren Dorfkirchen üblich geworden, Bildnisse oder Büsten von Luther und Melanchthon zu haben. — Die reformirte Kirche ist sich in ihrer Bilderverachtung gleich geblieben,

und wie weit hier namentlich die von ihr ausgegangenen Particular-kirchen die Verachtung alles Bildlichen in den gottesdienstlichen Versammlungsorten getrieben haben, lernt man unter andern aus Gembergs schottischer Nationalkirche — und aus Haupts tabellarischem Abrisse der vorzüglichsten Religionen und Religionspartheien unter den Rubriken: Presbyterianer, Methodisten, Quäker u. a. — Auch von den indischen Thomaschristen bemerken neuere Nachrichten, daß sie in ihren Kirchen keine Bilder, wenn man gemalte Kreuze ausnimmt, dulden.

28.

Bischöfe in der christlichen Kirche.

I. Wahrscheinliche Identität von Bischof und Presbyter in der ältesten apostolischen Kirche und allmählige Ausbildung des Episcopats, als der obersten Stelle unter den Kirchenbeamten. II. Amtsverrichtungen, die den Bischöfen in den ersten vier Jahrhunderten zukamen. III. Was erfordert wurde, um wahlfähig für das Episcopat zu seyn, und Art und Weise, wie die Bischofswahl geschah. IV. Ordination oder Weihe der Bischöfe (s. den besondern Artikel Bischofsweihe). V. Ausgezeichnete äußere Ehrenbezeigungen, die man früh schon den Bischöfen erwies, dargethan theils durch besondere, ihnen beigelegte Ehrennamen, theils auch durch andere eigenthümliche Gebräuche. VI. Verschiedene Arten der Bischöfe. VII. Ursachen ihres steigenden und sinkenden Ansehens bis zum Zeitalter der Reformation. VIII. Einfluß der letztern auf die Bischofswürde. IX. Bischöfe in der heutigen christlichen Welt. X. Allgemeiner Rückblick auf die Verdienste und Verirrungen dieser hochgestellten Kirchenbeamten.

Literatur. In Beziehung auf den Ursprung und die Ausbildung des Episcopats. Jo. Fr. Buddeus Exercit. de origine et potestate Episcop. Jen. 1705. Vergl. Dissertat. theol. syntagma 1. p. 179 seqq. — L. Schroeder De episcopis veteris ecclesiae. Gryph. 1702. — J. Fr. Gruner de origine episcopor. eorumque in ecclesia primitiva jure. Hal. 1764. — E. J. Danovii dissert. de Episcop. aetate apostolor. Jen. 1774 und J. Ph. Gabler de Episc. primae eccles. eorumque origine. Jenae 1805. S. auch seine Opusc. acad. — Forbiger de munerib. ecclesiasticis aetate apostolor. Leipzig 1776. Dagegen Gabler. Progr. II. examinatur Forbigeri sententia de presbyt. aetate apostolor. Jen. 1811. 12., auch in seinen Opusc. acad. nr. 8 f. Eine Abhandlung von Nic. Chr. Kist über den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen Kirche steht holländisch in Kist und Royaards Archief för kerkelyke geschiedenis

II. S. 1—61 und in deutscher Uebersetzung in Illgens Zeitschrift für historische Theologie II, 2. — In Beziehung auf die Meinung, daß gleich anfangs ein wesentlicher Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern stattgefunden habe, und daß die erstern als eine göttliche Einsetzung zu betrachten seien. Von Seiten der Episcopalen in England: Heinrich, Hammond, de episcopis et presbyteris 1651. 4. (S. den vierten Band der Londoner Gesammtausgabe seiner Werke) und Heinrich, Dodwells diss. de origine et potestate episcopor. et presbyteror., — die unter den dissertt. cyprianicis die 10. ist — vergl. Joh. Pearson Erläuterung der Briefe Ignatii. — Von Seiten der Presbyterianer und unsrer Kirche: David Blondell de episcopis et presbyteris 1664. — Wallonis Messalini, d. i. Claudii Salmasii diss. de episcopis et presbyteris 1705. — Joachim Hildebrand's exercitatio de episcopis. Helmst. 1662, und Caspar Ziegler's, eines Juristen, Schrift de episcopis 1686. — Allgemeinere Werke: Bingh. origg. Vol. I. l. II. C. 2—14. p. 55—201. — Planck's Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverf. 1r B. 29 f. und in mehreren Stellen desselben Werkes. — Eisenschmid's Geschichte der Kirchendiener 1. Abth. 1797. S. 45—67. — Schöne's Geschichtsforschungen 1r B. S. 276 — 3r B. S. 85 f. Augusti's Denkwürdigkeiten x. 11r B. p. 121 seqq. — Binterims Denkwürdigkeiten an mehreren Orten zerstreut. — Rheinwalds Archäologie p. 30 seqq.

1) **Wahrscheinliche Identität von Bischof und Presbyter in der ältesten apostolischen Kirche und allmählige Ausbildung des Episcopats, als der obersten Stelle unter den Kirchenbeamten.** — Wir finden in der christlichen Kirche drei Classen von Beamten, Bischöfe, Presbyter, Diaconen. Sie mögen, wo sie stattfanden, eine nachgeahmte Einrichtung jüdischer Synagogen gewesen seyn, wenigstens ist das wahrscheinlicher, als daß durch sie der mosaische Hohepriester, die Priester und die Leviten seien nachgebildet worden. — Merkwürdig ist es, daß Episcopi und Presbyteri nie zugleich genannt werden. Act. 20, 17. heißen diejenigen Presbyter, welche V. 28 Bischöfe sind. Eben so Tit. 1, 5 und 7. — 1 Petr. 5, 1—2 werden beide Benennungen mit einander verbunden, indem die Presbyter ermahnt werden, gewissenhafte Aufsicht (Episcopie) zu führen. Philipp. 1, 1 richtet Paulus den Brief an die Bischöfe und Diaconen der Gemeinde, ohne die Presbyter zu nennen und die Bischöfe abzusondern. Petrus nennt sich selbst Mitältester (συμπρεσβύτερος) — 1 Petr. 5, 1. 2 Joh. 1, 1. Aeltester und Act. 1, 20 redet Petrus von der Episcopie des Judas. Alles dieses deutet darauf hin, daß Bischof und Presbyter in der apostolischen Kirche Benennungen eines und desselben Amtes waren. Eine gute Bemerkung, wie es habe kommen können, daß sich Paulus bald des Namens Presbyter, bald der Benennung Bischof bedient, findet sich in Schöne's Geschichtsforschung Thl. 1. p. 248. Hier heißt es: „Die „Synagogeneinrichtung blieb aber nicht blos in Jerusalem (der Verfasser hat nämlich zuvor gezeigt, daß die Verrichtungen der christlichen „Presbyter viel Aehnlichkeit mit denen der jüdischen Synagogenvorsteher „hatten), oder denen in Judäa eigen, sondern Paulus führte sie auch „bei den Auswärtigen in Griechenland ein. Dieser Apostel fand je-

„doch bei Gründung der neuen Gemeinden nicht überall bejahrte Männer, die er hätte zu Vorstehern erwählen können; vielleicht schienen „ihm auch die jüngern zum Werke des Herrn tüchtiger und geschickter. „Presbyter oder Aelteste konnte er aber, dem Sprachgebrauche zuwider, „diese jungen Männer nicht nennen. Er sah sich also nach einem an„dern Ausdrucke um, und da bot sich ihm im Griechischen der sehr an„gemessene Name ἐπίσκοπος, Aufseher, dar. Fand er aber bejahrte „Männer, die zu der Führung des Amtes geeignet waren, so nannte „er sie ebenfalls Presbyter. Daher findet man in seinen Schriften „Bischof und Presbyter als gleichbedeutend. — Petrus im Gegen„theile, nur an die Gemeinden in Jerusalem denkend, spricht blos von „Presbytern." Vielleicht ahmten auch andere Apostel diesen Sprachgebrauch nach, und daraus ließe sich mit erklären, daß die Apostel Kirchenbeamte unter dem Namen der Bischöfe zu Rom, Jerusalem, Antiochien, Cyrene, Ephesus, Creta u. a. O. eingesetzt und ordinirt haben, wozu man die Belege bei Bingh. Vol. I. p. 60. §. 4. mit der Aufschrift findet: **Index seu catalogus episcopor. primum ab Apostolis ordinator.** — Daß Paulus den Timotheus und Titus zu Vorgesetzten der Kirche und in Creta bestellt habe, ist aus dem N. T. klar. Auch sind die Engel der 7 Gemeinden in der Offenbarung Johannes weit wahrscheinlicher die Vorsteher derselben als Personificationen der Gemeinde selbst. Es ist auch nicht schwer zu erklären, wie die Verschiedenheit entstehen konnte, daß z. B. in Ephesus Act. 20, 17—28 von mehrern Presbytern und Bischöfen, und nachher nur von einigen die Rede hat seyn können. Die Menge der Geschäfte und die bessere Ordnung machte es nämlich nöthig, daß einer an der Spitze stand, auf welchen vorzugsweise der Name **Episcopus** überging, und dieß konnte bereits zur Zeit der Apostel der Fall seyn. Auch war es vielleicht nicht ungewöhnlich, daß aus einer zahlreichen, sowohl aus Juden, wie aus Heiden bestehenden Kirche jede Parthei ihren eignen Bischof hatte. Auf diese Weise haben einige die Verschiedenheit der Nachrichten über die ersten römischen Bischöfe, in welcher Ordnung sie auf einander gefolgt sind, erklären wollen. Trat nun also die Nothwendigkeit ein, Einen an die Spitze der übrigen zu stellen, so kann es nicht befremden, daß man den Namen **Episcopus** für seine amtliche Stellung wählte, da er die Verrichtung desselben so genau bezeichnete. Nach dem zeither Gesagten würde sich also der Ursprung des Episcopats im christlich-kirchlichen Beamtenpersonale so nachweisen lassen: **In jeder Gemeinde bestand ein Presbyterium oder ein Rath der Aeltesten. Besondere Umstände, vielleicht vermehrte Geschäfte und die gute Ordnung in diesen Geschäften hatten es früh schon nöthig gemacht, aus einem Presbyterium oder einem Rathe von Aeltesten einen mit Gewalt über die andern, und deshalb mit der höchsten Gewalt in der Gemeinde zu bekleiden, woraus denn allmählig die bischöfliche Würde sich bildete.** — Diese einfache Erklärungsweise von dem Ursprunge der bischöflichen Würde und Gewalt ist lange die vorherrschende geblieben, und sie empfiehlt sich auch durch eine gewisse Natürlichkeit, ob sie gleich mehr auf Vermuthungen, als auf klaren historischen Zeugnissen beruht.

Ausgezeichnete Forscher auf dem Gebiete der Kirchengeschichte und namhafte Theologen haben sich für dieselbe erklärt. Man sehe August Neanders allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, B. 1. S. 202 ff., und vergl. Henke's und Vaters allgemeine Geschichte der christlichen Kirche 1r Thl. S. 70 ff. Gieselers Lehrbuch der Kirchengeschichte (3. Aufl.) 1r B. S. 118. — Hierauf läuft auch die Meinung Gablers (de episcopis primae ecclesiae eorumque origine. Jenae 1805. p. 38 seqq.) in der Hauptsache hinaus. Schon vor ihm hat auch Venema hist. eccles. III. p. 108 ff. in dem Abtreten der Apostel den Ursprung der bischöflichen Gewalt suchen wollen.

Wir werden in einem andern Artikel auf diese so einfache Erklärungsweise vom Ursprunge der Bischöfe zurückkehren, wo wir die heftigen Streitigkeiten erwähnen müssen, welche über das Verhältniß der Bischöfe und Presbyter gegen einander, und über das größere Ansehen, welches die erstern schon in der apostolischen Zeit sollen genossen haben, geführt worden sind.

In der neuesten Zeit ist eine andere Erklärung vom Ursprunge des Episcopats versucht worden von Dr. Nic. Chr. Kist, Professor der Theologie zu Leyden. Die ursprünglich holländisch geschriebene Abhandlung ist von einem deutschen Gelehrten in unsre Sprache übersetzt worden. Sie befindet sich in der Zeitschrift für die historische Theologie von Dr. Illgen 2r B. 2s St. p. 47 ff. — Kist leitet den Ursprung des Episcopats von einer geschichtlichen Thatsache ab, nämlich von dem **getheilten Zustande der christlichen Gemeinden, besonders in volkreichen Städten.** Zusammengedrängt ist seine Beweisführung ungefähr folgende: Von verschiedenen Seiten sei das Christenthum in größere, volkreiche Städte eingedrungen, und darum hätten sich auch in einer und derselben Stadt verschiedene Christenvereine bilden können, die nicht sogleich in genaue Berührung mit einander gekommen wären und lange jede für sich eine gewisse Selbstständigkeit behauptet habe. Der Verfasser meint dieß aus der Natur der Sache und aus einigen Spuren in den apostolischen Briefen nachweisen zu können. In letzterer Beziehung lenkt er die Aufmerksamkeit auf die sogenannten ἐκκλησίαι κατ᾽ οἶκον Hausgemeinden, und will darunter nicht einzelne Familien, sondern schon größere Gemeinden verstanden wissen. Diese Vereine hätten sich nach dem Namen derjenigen genannt, durch die sie gläubig geworden wären und die Taufe empfangen hätten. Er erklärt daraus 1 Cor. 1, 12 und ähnliche Stellen, und gründet darauf den Beweis, daß namentlich in Corinth die Christen in verschiedene Gesellschaften und Vereine getheilt gewesen wären, die sich nach den Männern nannten, von denen sie zum Christenthume gebracht worden waren. Diese Gesellschaften, welche anfangs in Liebe und Frieden neben einander bestanden, begannen nach und nach eifersüchtig zu werden, woraus Uneinigkeit und Spaltungen entstanden, welche die Apostel mit Trauer und Betrübniß erfüllten. Das vereinzelte Interesse dieser abgesonderten Christenvereine zu einem Gesammtinteresse zu vereinigen, sei nichts zweckdienlicher gewesen, als sie alle der Aufsicht eines einzigen, ausgezeichneten Kirchenbeamten unterzuordnen. Dieser Umstand habe demnach auf die Bildung des

Episcopats einen vorzüglichen Einfluß gehabt. Dieß sei auch der Grund, warum Ignatius in seinen Briefen das Episcopat so angelegentlich empfohlen habe. Jedoch hat auch diese Erklärungsweise des Episcopats bereits Widerspruch gefunden.

II) Amtsverrichtungen, die dem Bischofe in den ersten vier Jahrhunderten zukamen. — Sowohl die apostolischen Constitutionen, als auch die Liturgie des Dionysius Areopagita stellten den ganzen Gottesdienst nach allen seinen Theilen als ein Collectivwerk des Bischofes dar. Es ist darum auch eine Lieblingsvorstellung der alten Kirche, daß der Bischof der allgemeine Hierarch sei, daß von ihm als Mittelpunkt des Ganzen alle geistlichen Functionen, Gaben und Kräfte ausgehen, und daß alle Sacramente in seinem Namen und Auftrage verwaltet werden. Man kann schon aus dieser Ansicht abnehmen, wie viel umfassend die Berufsgeschäfte eines Bischofs gleich anfangs seyn mußten. Sie lassen sich bequem auf zwei Hauptgattungen zurückführen, denen sich die einzelnen Geschäfte wieder unterordnen lassen. **I) Liturgische Verrichtungen. II) Geschäfte, die sich auf das Kirchenregiment und die Handhabung der Disciplin beziehen.**

I) Liturgische Verrichtungen.

a) Sie hatten die Abendmahlsfeier in der Art zu leiten, daß sie die dabei üblichen Gebete und Einsetzungsworte sprachen, d. i. die Consecration verrichteten, die Austheilung aber der Elemente theils entweder gänzlich den andern Clerikern überließen oder nur mit der Austheilung des Brodes sich beschäftigten. (Vergl. den Art. Abendmahl. Nr. III.)

b) Der Taufritus gehörte nicht minder zu ihren Amtsverrichtungen, endlich

c) das Predigen und der katechetische Unterricht. (S. den Art. Homilie und katechet. Unterricht.)

Doch ist zu bemerken, daß sie dieses dreifache Geschäft den Presbytern und selbst Diaconen übertragen konnten und wirklich übertragen haben, wie dieß die Artt. Presbyter und Diac. lehren werden. Andere liturgische Geschäfte, bei denen die Zeit nicht so drängte, die mithin nicht an bestimmten Tagen und Stunden durften verrichtet werden, und die doch ausgezeichnete kirchliche Feierlichkeiten bildeten, haben die Bischöfe meistens allein verrichtet. Dahin gehören die feierliche Aufnahme der Büßenden (reconciliatio poenitentium) — die Confirmatio Neophytor. oder Catechumenor. (Firmelung) — die consecratio aedium ecclesiasticar. und der Virginum und viduarum sacrarum, besonders auch die Ordination anderer Geistlichen. Man sieht also, daß sie im Allgemeinen über gute Ordnung im kirchlichen Leben zu wachen hatten, entweder inwiefern sie selbst persönlich dazu verpflichtet waren, oder inwiefern sie Andern kirchliche Geschäfte übertragen konnten. Was nun ihre Berufsgeschäfte betrifft

II) in Beziehung auf das Kirchenregiment und die Handhabuug der Disciplin, so hatten sie

a) die Liturgie oder Ordnung des Gottesdienstes, die Glaubensbekenntnisse theils nach allgemeinen und besondern Kirchengesetzen,

theils nach der Observanz, theils nach eigenem Gutdünken zu bestimmen. Sie führten

b) die Oberaufsicht über alle Mitglieder des Sprengels in geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten. Nicht minder hing von ihnen ab

c) die Ausschließung aus der Gemeinde und die Wiederaufnahme in dieselbe. Es ist das Letztere zwar anfangs mit Zuziehung des Presbyteriums, ja der ganzen Kirche geschehen, nach und nach aber auf die Bischöfe allein übergetragen worden. Es stand ihnen auch zu

d) die Verwaltung der Kirchengüter. Eigentlich hatten zwar die Diaconen die Rechnungen zu führen, doch haben die jedesmaligen Ausgaben und selbst die Theilung der Portionen, welche die Cleriker und Armen gleich anfangs nach dem Abendmahle bekommen haben, nach Gutbefinden des Bischofs bestimmt werden müssen. — Auch lag ihnen ob

e) freundschaftliche und nützliche Verbindungen mit andern Gemeinden zu unterhalten, welches sie theils durch ein eigenthümliches Briefverkehr (s. diesen besondern Art.), theils durch Zusammenberufungen der Geistlichen zu Synoden und Concilien bewirkten. — Endlich stand ihnen auch noch zu

f) das Friedens- und Schiedsrichteramt bei streitigen Rechtssachen, welches allmählig zu einer geistlichen Jurisdiction hinleitete. — Weil schon der Apostel Paulus den Corinthern gerathen hatte, ihre Streitigkeiten, um Aergernisse zu vermeiden, nicht vor heidnische Obrigkeiten zu bringen, sondern unter einander selbst abzuthun (1 Cor. VI.), so haben die ersten Christen ihren Bischof zum Schiedsrichter erwählt. Constantin verwandelte diese Observanz in ein den Bischöfen zustehendes Recht (s. Euseb. vita Const. M. c. 26), so, daß sich daraus eine besondere bischöfliche Jurisdiction bildete, unter welcher nicht nur der unmittelbar ihnen nahe stehende Clerus, sondern auch die Aebte, Mönche und Einsiedler standen, die sich im Bezirk ihres Bisthums aufhielten. Sie haben auch das jus deprecandi pro reis in causis criminalib. gehabt. Später sind verschiedene Rechtshändel, besonders die man für mehr geistlich und kirchlich hielt, vor die Gerichtsbarkeit der Bischöfe gezogen worden. Dahin gehörten α) alle Ehesachen und Erbstreitigkeiten wegen der Testamente verstorbener Leute, β) die Streitigkeiten über Ketzereien, γ) über die Kirchengüter und den Besitz derselben.

Daß dieß ungefähr der Berufs- und Geschäftskreis der Bischöfe in den ersten vier Jahrhunderten war, dazu findet man die Belege sorgfältig gesammelt bei Bingh. und zwar aus den Schriften der apostolischen Väter und berühmter Kirchenlehrer dieses Zeitraums, aus Concilienbeschlüssen und aus bürgerlichen Gesetzen der christlichen Kaiser. Aehnliche Nachweisungen findet man auch in Rheinwalds Archäologie §. 19. in den Noten.

Wenn wir in der spätern Zeit große Veränderungen in diesen Verrichtungen der Bischöfe finden, so hat dieß mancherlei Ursachen. Zuweilen rührt es her von den veränderten Ansichten, die man über gewisse kirchliche Einrichtungen aufgefaßt hatte. Wir wollen dieß an

einigen Beispielen erläutern. Der Taufritus gehörte früher recht eigentlich zu den bischöflichen Amtsverrichtungen, weil er eine Einweihung in die Mysterien war, die nur von dem Bischofe, als dem Hierophanten, verrichtet werden mußte. Als aber das Mysterienwesen zu verschwinden anfing oder wenigstens eine andere Deutung bekam, auch die Zahl der Christen immer größer wurde, so erhielten auch die Presbyter und im Nothfalle die Diaconen, ja selbst die Laien die Erlaubniß zu taufen. Den Bischöfen wurde dagegen die Bestätigung der Taufe oder die Confirmation vorbehalten, welches man nunmehr als deren ausschließendes Vorrecht betrachtete. — Eben so verhielt es sich auch mit der Abendmahlsfeier. Wir haben eben gesehen, daß der Bischof ausschließend die Consecration verrichtete. Als aber die priesterliche Idee im Christenthum sich mehr ausbildete und auf die Presbyter überging, trat auch hier ein verändertes Verhältniß in der bischöflichen Wirksamkeit ein. Vergl. den Art. Abendmahl Nr. 3. a. — Auch trugen die vermehrten Berufsgeschäfte der Bischöfe, worüber würdige Männer, wie Chrysostomus, Augustin u. A. klagen, dazu bei, daß sie die ursprünglichen Verrichtungen ihres Berufes, wie z. B. den katechetischen Unterricht, das Predigen, nicht mehr allein persönlich übernehmen konnten. Doch muß man als Hauptursache die spätere Ausartung der Bischöfe anführen, wo Bequemlichkeit, Prachtliebe, weltliche Macht und Beschäftigen mit weltlichen Angelegenheiten sie ganz dem entfremdeten, was zu ihrem frühern Pflichtenkreis gehört hatte.

III) Was erfordert wurde, um wahlfähig für das Episcopat zu seyn, und Art und Weise, wie die Bischofswahl geschah. — — Aus dem zeither Gesagten ergiebt sich schon zur Gnüge, daß der Bischof eine sehr wichtige Person im christlich-kirchlichen Leben war. Es darf daher nicht befremden, daß man an die Candidaten zu diesem Amte gewisse ernste Anforderungen machte. Wurden diese nun auch gleich zum öftern umgangen und besonders in spätern Jahrhunderten weniger berücksichtigt, so wollen wir sie doch nicht übergehen, theils weil sie wenigstens eine Zeit lang Regel blieben, theils weil sich auch Manches in Beziehung auf die Bischöfe daraus leichter erklären läßt. Zu den Erforderniſſen, die man wenigstens der Form nach in jedem christlichen Zeitraum wiederholte, gehörten Lehrfähigkeit, unbescholten sittlicher Lebenswandel und in den Jahrhunderten dogmatischer Meinungskämpfe auch eine gewisse unverdächtige Rechtgläubigkeit. Außer diesen allgemeinen Erforderniſſen stellen sich aber auch noch einige besondere und eigenthümliche heraus, und beziehen sich einmal schon

a) auf das Alter. Das Conc. Neocaesar. (a. 314. c. 11.) setzt fest, ein Presbyter müsse 30 Jahre alt seyn, und daraus darf man auch schließen, daß man auch zur Zeit jener Synode ein gleiches Alter für die Bischöfe bestimmte. Spätere Synodalbeschlüsse sagen dieß mit deutlichen Worten, z. B. Conc. Agathens. (a. 500. c. 17. Presbyterum, vel Episcopum ante trignita annos, i. e. antequam ad viri perfecti aetatem perveniat, nullus Metropolitanor. ordinare praesumat. Die Gründe dafür leitete man theils aus der Natur der Sache ab, theils von dem Beispiele Jesu. Einige Ausnahmen von dieser Regel hat Bingh. angeführt. Ferner wurde erfordert

b) daß ein Bischof zum Clerus der Kirche gehören müsse, bei welcher er Bischof werden sollte. — Fremde wurden als solche angesehen, die dem Volke nicht bekannt waren, und sie konnten nach den Kirchengesetzen nicht zu Bischöfen erwählt werden. Wie sehr man darauf hielt, beweist das Beispiel mehrerer alten Kirchen.

So war es zu Alexandrien üblich gewesen, daß allemal der Bischof aus dem Collegio der Presbyter erwählt wurde, und zwar vom Marcus an bis zum Dionysius und Herakles, und als ihnen Gregorius von den Arianern aufgedrungen wurde, so machte ihm Julius den Haupteinwurf, daß er ein Unbekannter unter ihnen sei. Bei der Ordination eines Bischofs, sagte er, müsse es nicht so uncanonisch zugehen, sondern er müsse *απ' αὐτοῦ τοῦ κλήρου* — aus dem Clerus der Kirche seyn, deren Bischof er werden sollte. Man vermied es so viel wie möglich, einen Bischof von einem Stuhle zu dem andern zu versetzen. Nur wenn es das Wohl der Kirche in einzelnen Fällen forderte, oder wenn die Kirche über die Wahl eines Clerikers aus ihrer Mitte nicht einig werden konnte (in welchem Falle Kaiser und Concilien oft einschritten), oder wenn außerordentliche Verdienste und Fähigkeiten einen Fremden besonders empfahlen, wich man von dieser Regel ab. Es wurde auch

c) für nöthig erachtet, zur bischöflichen Würde stufenweise emporzusteigen, nicht aber dieselbe durch einen Sprung zu erreichen. Diese Regel wurde mehrmals wiederholt und bestätigt, wie auf der Synode zu Sardica (a. 347. c. 10.) Conc. Brac. II. (a. 563. c. 39.) Auch Stellen aus den Schriften Cyprians, Theodorets und Gregors von Nazianz beweisen, daß man auf diese Observanz sehr gehalten habe. — Jedoch fanden auch hier oft in spätern Zeiten Ausnahmen statt, so wie man auch die Bischöfe nicht immer aus den Presbytern, sondern zuweilen aus den Diaconen und selbst aus den Laien wählte. Eins der merkwürdigsten Beispiele letzterer Art ist das des Bischofs Ambrosius zu Mailand. Die ganze Stadt war in Aufruhr wegen der Wahl eines Bischofes. Ambrosius (wahrscheinlich Statthalter, denn Bingh. nennt ihn rector istius provinciae) kam dazu in der Absicht, den Aufruhr zu stillen. Die beredten Worte des Ambrosius machten so großen Eindruck auf das Volk, daß es nicht nur von seinen Streitigkeiten abstand, sondern auch selbst den Ambrosius zum Bischof erwählte. Mehrere ähnliche Beispiele hat Bingham gesammelt.

Ungefähr dasselbe, was wir jetzt erwähnt haben, verlangten auch die Verordnungen des Kaisers Justinian I., nur daß schon Spuren einer abentheuerlichen Frömmigkeit in dieser Beziehung in den kaiserlichen Forderungen vorkommen. Der zu wählende Bischof nämlich durfte keine Kinder und Enkel haben, mußte in einem Alter von 35 Jahren stehen und 15 Jahre lang Mönch gewesen seyn.

Was nun die Wahl der Bischöfe betrifft, so geschah sie anfänglich von den Gemeinden und den Geistlichen. Zuweilen überließ man, wie in den afrikanischen Kirchen, den Bischöfen die Wahl. Allein schon im 4. Jahrhundert schloß man das Volk von der Wahl aus und übertrug sie nach den Verordnungen der Synode zu Nicäa im J. 325 und der zu Laodicäa in Phrygien gegen 350 den Bischöfen der Provinz. Doch damals und noch späterhin war das Volk noch im Be-

sitze des Wahlrechts, wie dieß z. B. die Kirchenverfassung zu Illyricum im J. 375 lehrt. Zu Kaiser Justinians Zeiten war dieß auch noch so. Mit dem 6. Jahrhundert gewannen auch die Fürsten Einfluß auf die Bischofswahlen; sie mußten wenigstens einwilligen, und bestätigen. Mochten einzelne Gemeinden sich dagegen setzen, so wurde doch ihr Recht nicht durchgängig erhalten. Mehrere Kirchen baten die Kaiser und die fränkischen Könige um die Wahlfreiheit. Besonders sicherte Kaiser Carl der Gr. seine Rechte, dem andere Fürsten nachfolgten. Auch die griechischen Kaiser zeigten hier eine besondere Klugheit und Selbstständigkeit. Da ihnen das steigende Ansehen der Bischöfe nicht entging, so machten sie auch ihren Einfluß auf die Besetzung der Bisthümer geltend. (Man denke hier an die Patriarchate zu Alexandrien, Rom und Constantinopel.) Die Kirche widersetzte sich zwar zum Theil durch Conciliensbeschlüsse, allein die Kaiser kehrten sich nicht daran. — Später im Abendlande kommt der Fall wieder vor, daß man darauf drang, die Bischofswahlen sollten gemeinschaftlich von dem Volke und von der Geistlichkeit gehalten werden. Ein solches Versprechen mußte der Kaiser Heinrich V. im J. 1122 ablegen. — Nachdem die Domcapitel sich ausgebildet hatten, wählten die Domherren, und dann bei steigender Hierarchie die Päpste, die zwar den Domcapiteln die Wahl überließen, aber unter so viel Beschränkungen, daß sie wirklich die Wählenden blieben. Nachdem sich die deutschen Bischöfe darüber auf dem Concil zu Costnitz und dann zu Basel beschwert hatten, war zwar der Schluß der 23. Sitzung letzteren für sie günstig; allein durch die Verträge Kaiser Friedrichs III. und Papst Nicolaus V. im J. 1448 wurde wieder dem Papste die Verleihung aller Erz- und Bisthümer, der Erz- und Hochstifter, der Beneficien u. s. w. eingeräumt. Dieß blieb auch späterhin in katholischen Ländern ein Recht des Papstes, und der deutsche Kaiser hatte nur das Recht, ein Subject vorzuschlagen, bis in den neuern Zeiten die Landesfürsten auch hier veränderte Grundsätze befolgten oder doch Einfluß auf die Wahlen erhielten.

IV) Ausgezeichnete äußere Ehrenbezeigungen, die man früh schon den Bischöfen erwies, dargethan durch besondere ihnen beigelegte Ehrennamen und durch andere eigenthümliche Gebräuche. — —

A) Ehrennamen. — Man kann dahin gewissermaßen rechnen das von uns schon oben besprochene

a) Episcopus. — Daß aus dieser Benennung unser deutsches Bischof hervorgegangen sei, und daß sich die Lateiner desselben officiell und *κατ᾽ ἐξοχήν* von ersten Kirchenbeamten bedienen, ist außer Zweifel. Die Erklärung des Wortes findet man übrigens bei Augustin. de civitate Dei l. XIX. c. 19, wo es mit Speculator und Praepositus verglichen wird. Hieronym. ep. 8. ad Evagrium sagt: Hoc quidem significantius dicitur *ἐπισκοποῦντες* — i. e. superintendentes, unde et nomen episcopi tractum est. Augustin aber, Hieronymus u. a. nennen den obersten Kirchenbeamten nie anders als Episcopus, so daß dieß Wort theils die Berufsgeschäfte, theils die Berufswürde anzeigt. Daß man zur Zeit der Reformation den Namen Superintendens für inspicirende Geistliche wieder aufnahm, um die katholische Be-

nennung Bischof zu vermeiden, ist bekannt. Dieser Name, im protestantischen Kirchensysteme einmal eingeführt, scheint auch zweckmäßiger zu seyn, als der neuerlich in Baiern eingeführte, in Sachsen vorgeschlagene Name Decan für höhere Kirchenbeamte. Die vollständigste Erklärung über episcopus giebt Guil. Beveregius Synod. T. I. Observat. ad Can. apost. c. 1. — Casp. Ziegler: de episcopis Jen. 1686. c. 1. — Fr. Buddeus: Exercit. de origine et potestate episcopor. Jen. 1705.

b) Die synonymen Ausdrücke im N. T. προϊστάμενοι (1 Theff. 5, 12.) und προεστῶτες (1 Tim. 5, 17.) wurden auch von den Lateinern in Beziehung für das kirchliche Vorsteher-Amt gebraucht und durch praepositus übersetzt, woraus das deutsche Propst entstanden ist. Die griechischen Kirchenväter pflegen sie durch den Beisatz πνευματικοὶ (spirituales, patres in spiritualib.) oder πνευματικοῦ χόρου von weltlichen Vorgesetzten zu unterscheiden. Justin. Martyr. Apolog. II. Euseb. hist. eccl. VI. c. 8. VII. c. 13. Vergl. Walch: de episcopo patre spirituali. Weniger häufig kömmt das Wort ἔφοροι, übersetzt durch inspectores vor, vermuthlich um dadurch eine Vergleichung mit dem profan-griechischen Ephorate zu vermeiden. Bei den Protestanten wird die lateinische Uebersetzung dieses Wortes Inspector häufig zur Bezeichnung eines Vorstehers der Geistlichen und der Gelehrten, Schulen und Corporationen gebraucht, und es sind davon die Zusammensetzungen Kirchen-Inspector, Schul-Inspector u. a. gewöhnlich geworden. Auch wird das griechische Ephorus nicht selten von den Specialsuperintendenten in der evangelisch-lutherischen Kirche gebraucht. Die alte Kirche legte den Bischöfen auch die Benennung

c) Apostel bei. Theodoret. in Commentar. in 1 Tim. 3, 1. sagt: Eosdem olim vocabant presbyteros et episcopos, eos autem, qui nunc vocantur episcopi, apostolos nominabant. Clemens von Alexandrien, Stromat. l. IV. nennt den Clemens von Rom einen Apostel. Bescheidener drücken sich jedoch die Bischöfe später aus, wenn sie sich nennen

d) successores, vicarii Episcopor. (διάδοχοι τῶν ἀποστόλων. Cyprian, Firmilian und andere auf dem Concil zu Carthago versammelte Bischöfe nannten sich so, und Hieronymus sagt von den Bischöfen: Omnes apostolor. successores sunt. In diesem Namen liegt auch der Grund, warum man jeden bischöflichen Sitz thronum, oder sedem apostolicam, oder wie Tertullian de praescript. c. 36. redet, cathedram apostolor. nannte. An diesem Titel hängt auch zugleich die so wichtige Lehre de perpetua et non interrupta successione episcoporum, welche die 3 Kirchensysteme, das griechisch- und römisch-katholische und die Episcopalkirche in England mit besonderer Vorliebe festhalten. — Wenn die Bischöfe zuweilen auch

e) Engel, angeli ecclesiae, genannt werden, so läßt sich dieß wohl schon genügend aus den Stellen der Apokalypse 1, 20. 2, 1. 8. 12. 16. 3, 1. 7. 14. erklären, denn die 7 Engel bedeuten dort offenbar die 7 den Gemeinden vorstehenden Bischöfe. Die schwere Stelle 1 Cor. XI, 10 scheint gar nicht hierher gezogen werden zu können. Uebrigens kommt diese Benennung vor bei Socrat. h. e. l. IV. c. 23, wo er den Bischof Serapio einen Engel der Gemeinde zu Thmuis und Hieronym. ad 1 Tim. 3, einen jeden Bischof einen

Engel des allmächtigen Gottes nennt. — Noch hochtrabender waren die Namen

f) **Summi sacerdotes** und **Pontifices Maximi.** Sie wurden in jener Zeit gewöhnlich, wo die christlich-kirchliche Verfassung nicht aus der Synagoge, sondern aus der levit. Tempelverfassung abgeleitet wurde. Späterhin brauchte man sie nur von den Patriarchen und besonders von dem römischen Bischofe. Diese Benennungen kommen übrigens vor Conc. Agathens. (a. 506.) can. 35. Sidonius Apollinaris l. IV. ep. 11. und l. VII. ep. 5. nennt die Bischöfe in Frankreich und Tertullian de pudicit. c. 1. nennt den römischen Bischof pontifex maximus. — Eben so prächtig klingen auch die Namen

g) **Patres, patres ecclesiae, patres clericorum** und **patres patrum.** Man findet diese Namen bei Sidonius Apollinaris l. VI. ep. 1., wo er dem französischen Bischofe Lupus beigelegt wird, und Nicephor. l. XIV. c. 43. erzählt, daß der Kaiser Theodosius den verstorbenen Chrysostomus Patrem Patrum genannt habe. Nach orientalischem Sprachgebrauche bezeichnet das Wort אב und Abba (ἀββᾶ, ἀββᾶς) honoris causa jeden Lehrer, jeden Vorsteher. Daraus lassen sich auch die üblich gewordenen Distinctionen erklären. Man nannte die Presbyter patres laicor. oder auch schlechthin patres. Die Vorsteher der Geistlichen hingegen patres patrum. Bald fixirte sich auch der Sprachgebrauch so, daß Abbas jeder Mönch genannt wurde, wofür man später das Wort pater brauchte. Eine noch engere Bedeutung nahm aber das Wort zur Zeit des mehr ausgebildeten Klosterlebens an, wo vorzugsweise der Vorsteher der Mönche Abt genannt wurde. (Vergl. den Art. Abt.) — Eine besondere Merkwürdigkeit hat auch die Benennung

h) **Papa.** Bingh. l. l. hat gut gezeigt, daß dieser Name synonym mit dem bereits erwähnten Pater oder Pater patrum sei, und eine gewisse Vertraulichkeit und Zärtlichkeit ausdrücke. Er wurde übrigens früherhin jedem Bischofe ohne Unterschied beigelegt. Tertullian in seiner Schrift de pudicitia c. 13. nennt einen Bischof Benedictum Papam, und wenn Hieronymus an Augustin schreibt, pflegt er seinem Briefe die Worte vorzusetzen: Domino vere sancto et beatissimo Papae Augustino, und Cyprian wird von der römischen Geistlichkeit benennt Benedictus Papa, beatissimus atque gloriosissimus Papa etc. Vom 6. Jahrhunderte an legten zwar einige Schriftsteller diesen Namen vorzugsweise dem römischen Bischofe bei, allein es hat doch noch mehrere Jahrhunderte gedauert, bis es dem Bischofe zu Rom gelang, sich diesen Namen ausschließend beizulegen. Dieß hat besonders der Jesuit Cantel (Metropolitanar. urbium historia. p. 6. 7. Paris. 1685) gezeigt. Schröckh in seiner K. G. Thl. 8. p. 124 und 125 weist nach, daß der römische Bischof Siricius (seit 384) der erste gewesen sei, der sich in einem öffentlichen Documente (Epist. ad Orthodox. prov.) den Amtstitel Papa beilegte. Dennoch scheint er erst seit Leo dem Gr. (5. Jahrh.) officiell und seit Gregor VII. (11. Jahrh.) ausschließend geworden zu seyn. Letzterer verordnete in seinem Dictatus, daß der Name Papa der einzige in der Welt und in der Kirche allein zu nennende sei. Baron. Annal. a. 1076. n. 31. Gute Bemerkungen über das Wort Papa findet man auch noch in Schröckhs K. G. Thl.

17. p. 23 und 24 und in mehrern der folgenden Theile. Auch bei Du Fresne unter Papas findet man den Sprachgebrauch dieses Wortes erläutert. Noch brauchte man im Allgemeinen von den Bischöfen den Namen

i) **Patriarchae.** — Der Etymologie nach sind wahrscheinlich alle Bischöfe insofern genannt worden, als man sie als Vorgesetzte der schlechthin patres genannten Presbyter ansah. Späterhin scheint es eine Zeitlang synonym mit Erzbischof oder Metropolitan gebraucht worden zu seyn. Die noch engere Bedeutung von Patriarcha werden wir in dem besondern Artikel Patriarch besonders erläutern. — Die hohe Meinung, die man gleich anfangs vom Episcopate hegte, macht es auch erklärlich, wie man die Bischöfe

k) **Vicarii Christi et Dei** nennen konnte. Die Beweisstellen dafür findet man bei Augustin in Quaestionib. V. et N. T. c. 127. in Cyprians 63. Br. in Basilii constit. monast. c. 22. und Ambrosii Comm. in 1 Cor. 11, 10. Mit allgemeinem Rechte konnten sich darum auch die römischen Bischöfe Statthalter Gottes nennen, wenn sie dieß als eine allgemeine Benennung aller Bischöfe ansahen. Ihre Anmaßung bestand nur darin, daß sie diesen Ehrentitel andern Bischöfen streitig machten, und ihn vorzugsweise für sich behalten wollten. Eine ähnliche Bewandniß hatte es mit dem Ehrentitel

l) **Principes ecclesiae, populi** bei griechischen Schriftstellern ἄρχοντες τῶν ἐκκλησιῶν — Kirchenfürsten, auch schlechthin Principes. Bingh. zeigt, daß man diese Benennung, die übrigens bei Origenes, Eusebius, Chrysostomus, Paulinus u. a. vorkömmt, mit Bezugnahme auf die Weissagung Jes. 60, 17. nach der griechisch-lateinischen Uebersetzung: dabo principes tuos in pace et episcopos tuos in justitia gewählt habe. Sie würde demnach mehr in moralisch-religiösem, als im politischen Sinne zu nehmen seyn.

Zu diesen Titeln setzte man noch besondere prächtige Beiwörter, wie beatissimi, sanctissimi u. a., und es bildete sich daraus in den kaiserlichen Rescripten und Verfügungen ein besonderer Curialstyl. Vergl. Justin. Nov. 40. 42. 67. 86 u. a. Dieß bezeugt auch Socrat. h. e. l. VI. prooem. Es stammen davon ab die noch j üblichen Benennungen des Papstes Ew. Heiligkeit, heiliger Vater u. dergl. —

Außer diesen Ehrennamen macht das christliche Alterthum auch noch besondere Ehrenbezeugungen bemerkbar, die den Bischöfen schon früh erwiesen wurden. Dahin gehört

1) **die Sitte, sich vor ihnen zu beugen und die Hände derselben zu küssen.** — — Ambrosius nennt diese beiden Gebräuche zusammen, so daß man auf ihren vereinten Gebrauch schließen muß. Ambros. de offic. I. 3. c. 9. Dieß geschah übrigens nicht blos von Personen geringern Standes, sondern auch vornehme Personen schämten sich dieser Ehrenbezeugung nicht, wenn sie von den Bischöfen den Segen verlangten. Hilar. adv. Constant. p. 95 berichtet, daß selbst der Kaiser Constantius dieses gethan habe, obgleich sonst der Glaube der Bischöfe von ihm mit Füßen getreten worden sei. Theodoret. l. IV. c. 6. bestätigt eben diese Gewohnheit, und man liest in einem Rescripte des Hilarius und Valentinianus, daß der Bischof ein

Mann sei, vor welchem sich Jedermann bücken müsse. Eine andere solche Ehrenbezeugung war auch diese,

2) **daß das Volk seinen Bischöfen das Hosianna zurief, so wie dieß einst das Volk in Jerusalem gethan habe, als Jesus seinen letzten Einzug in die alte Königsstadt seines Vaterlandes hielt.** Hieronymus tadelt dieß zwar als eine übertriebene Ehrenbezeugung, die einem sterblichen Menschen nicht gebühre. Vales. Not. in Euseb. l. II. c. XXIII. führt die Worte an, deren man sich bei dieser Begrüßung zu bedienen pflegte, nämlich: „Gesegnet seid ihr dem Herrn, und gesegnet sei eure Ankunft. Hosianna in der Höhe!" — Nicht minder bewies man den Bischöfen äußere Ehrenbezeugungen, daß man sich, indem man etwas von ihnen bat oder sie anredete, gewisser Formeln bediente, wohin besonders gehört die vielseitig gedeutete

3) Formel: **Precor per Coronam vestram.** Man findet sie sehr oft bei den Schriftstellern jener Zeit, und Augustinus ep. 147. sagt, daß sich sowohl die Rechtgläubigen als auch die Donatisten derselben gegen die Bischöfe ihrer Parthei bedienten. Die Erklärungsarten dieser Formel von der den Bischöfen eigenthümlichen Tonsur zu verstehen oder solches auf die kronenartigen Bischofsmützen zu beziehen, haben wenig für sich und stammen gewöhnlich von solchen Schriftstellern der römischen Kirche her, welche die ganze bischöfliche Tracht der neuern Zeit schon dem apostolischen Zeitalter zuschreiben möchten. Mehr genügt die Erklärung, daß man mit dieser Formel metaphorisch die Würde des bischöflichen Standes habe andeuten und damit ungefähr habe sagen wollen: Bei der Ehre und Würde eures Standes! — Ob damals schon die Bischöfe eine ausgezeichnete und prächtige Amtstracht gehabt haben, wird schicklicher in dem Art.: „Liturgische Kleidung" erörtert werden. Zu diesen Auszeichnungen gehörten noch

4) **die eigenthümlichen und erhöhten Sitze der Bischöfe.** Man brauchte davon den Namen — thronus apostolicus, sedes apostolica. Auch findet man die Benennungen *Θρόνος ὑψηλός*, *Βῆμα*. Er war etwas erhabener als die Sitze der Presbyter, welche sich an beiden Seiten derselben befanden. (S. den Art. Presbyter.) — In den Reden der Homileten wird oft auf diese Bischofssitze angespielt, und wir werden Gelegenheit haben, die davon entlehnten Beiworte und Ausdrücke anderwärts zu erwähnen. Diese Sitze, obgleich zur Auszeichnung der Bischöfe bestimmt, mögen doch übrigens nicht prächtig gewesen seyn. Das Conc. Antiochen. (a. 270) macht es dem Paulus von Samosata zum Vorwurf, daß er sich einen prächtigen Bischofsstuhl in der Kirche habe erbauen lassen. Wirft man noch einmal einen Blick auf diese Ehrennamen und Ehrenbezeugungen, die man den Bischöfen in der frühesten christlichen Kirche erwies, so läßt sich das Gewöhnlichwerden derselben auf mehr als eine Art erklären. Einmal schon aus der Natur der Sache. Hoch gestellt wurden gleich anfangs die Bischöfe und schon der Umstand, daß man sie als Nachfolger der Apostel betrachtete, ja daß sie anfangs häufig an Geist und Herz ausgezeichnete Männer waren, macht es erklärlich, warum man ihnen auch im Aeußern große Ehre erwies. Etwas muß man auch auf Rechnung des orientalischen Ultraismus in

Titeln und Ehrenbezeugungen setzen. Ganz besonders aber war hier wohl wirksam das Verhalten der christlichen Herrscher, welche die Bischöfe mit Ehre und Reichthümern überhäuften. Daß später auch die Ehrsucht der Bischöfe immer mehr wuchs, leidet keinen Zweifel.

VI) **Verschiedene Arten der Bischöfe.** — — Daß es in den ersten Zeiten, wo es nur noch eine kleine Zahl von Christengemeinden gab, die hin und wieder in den verschiedenen Theilen der damals bekannten Welt sich gebildet hatten, noch keinen Unterschied unter den Bischöfen gab, folgt schon aus der Natur der Sache. Allein als man sich zur christlichen Religion, nachdem sie Staatsreligion geworden war, immer mehr hinzudrängte, da wuchs nicht nur die Zahl der Bischöfe, sondern es bildete sich auch schon unter ihnen eine gewisse Rangordnung und Abstufung. Theils die Menge neuer Geschäfte, die nunmehr nothwendig wurden, theils persönlicher Ehrgeiz, theils aber auch die Nachahmung politischer Regierungsformen trugen dazu bei, daß sich das kirchliche Episcopat in eine Ober- und Unterordnung abtheilte. Zu der erstern dürfen wir rechnen:

1) **Die Erzbischöfe.** Vom 4. und 5. Jahrhundert an tritt der Umstand hervor, daß die Bischöfe der großen Städte: Rom, Alexandrien, Constantinopel den Bischöfen und geringern Metropolitanen vorgezogen und durch den Ehrennamen Archiepiscopi unterschieden wurden. So viel man weiß, braucht Athanas. Apolog. II. c. Ar. p. 791 zuerst diesen Titel vom alexandrinischen Bischofe. Aber officiell geschieht dieß Conc. Ephes. a. 431 und Conc. Chalced. can. 30. und Con. Chalced. Act. IV. p. 471. Act. XVI. p. 818. — Allein dieß geschah nur so lange, bis der aus dem Judenthume hergenommene Titel *Πατριάρχης* eingeführt wurde, wo alsdann der *ἀρχιεπίσκοπος* wieder zurücktrat und nur höchst selten noch als synonym von Patriarch gebraucht wurde. — Da die römische Kirche keine Metropolitane anerkennen wollte, so gab sie später den Inhabern solcher Sitze den erzbischöflichen Titel. Ja oft verlieh sie denselben mit dem Pallio auch solchen Bischöfen, welche keine andere Dióces unter ihrer Aufsicht hatten. Im Oriente hingegen blieb die erzbischöfliche Würde in größerem Ansehn. Da wir eigene Artikel über Metropoliten und Patriarchen geben werden, so verweisen wir hier auf dieselben. Etwas wird auch zu erinnern seyn

2) über den Namen **Primates**, *πρῶτοι*, *πρωτεύοντες ἐπισκόπων*. Bingh. zeigt, daß dieses Wort vorzugsweise in Afrika statt des in andern Theilen der christlichen Welt üblichen Metropoliten sei gebraucht worden, ob es gleich auch afrikanische Concilien gebe, wo Metropolit ebenfalls vorkömmt. Der Name selbst ist kein alter römischer Curialtitel, wie Manche glauben; denn Primas urbis, castelli, palatii ist viel spätern Ursprungs und höchst wahrscheinlich erst aus dem kirchlichen Sprachgebrauche abgeleitet worden. Bingh. unterscheidet außer den wirklich so zu nennenden Primaten (Primates potestatis) Primates aevo. Diesen Namen führte derjenige Bischof, der nächst dem Metropolitan der älteste war. Ein solcher hatte zwar an sich selbst keine Macht; wenn aber der Metropolitan anstößig lebte, oder seine Arbeit nicht bestreiten konnte, so mußte alsdann dieser Senior an seine Stelle treten. Man hatte ferner Primates titulares

Dieß waren Bischöfe solcher Städte, denen die Kaiser den Titel einer Metropolis beilegten, ohne denselben die Vorzüge beizulegen, welche die alte und eigentliche Hauptstadt hatte. So nannte der Kaiser Marcian die Stadt Chalcedon Metropolin, und die damit verbundene Ehre wurde dem Bischofe derselben eingeräumt, ohne jedoch der alten Hauptstadt Nicomedien etwas zu vergeben. — Den Primatentitel legte man auch einigen Bischöfen bei, die an solchen Kirchen standen, die man für Mutterkirchen, für Kirchen unbestrittenen, apostolischen Ursprungs hielt. Dieß war der Fall unter andern mit der Kirche von Jerusalem. Denn ob sie gleich keine Metropolis war, sondern unter Cäsarea, als der Hauptstadt von Palästina, stand, so ertheilte man doch ihrem Bischofe diesen Ehrennamen. Uebrigens behielten sie, wie ihre Namen, so auch ihre Amtswirksamkeit fort, als eine noch höhere Gattung von Bischöfen sich über ihnen bildete, nämlich die Patriarchen.

Auch in der spätern Zeit ist das Wort **Primas** für höhere geistliche Würden wiederholt gebraucht worden, z. B. von den **Vicariis sedis apostolicae**. Der heilige Bonifacius wurde wegen Bekehrung verschiedener deutscher Völker und wegen der Errichtung mehrerer Bisthümer Primas von Deutschland. Uebrigens erhielten diese Titel auch noch jene Erzbischöfe und Bischöfe, von deren Bisthümern man glaubte, daß sie in die frühesten christlichen Zeiten hinaufreichten, z. B. die Erzbischöfe von Rheims, Arles, Lyon und Rouen. Seit der Vertreibung der Vandalen aus Spanien sind die Primatenwürden von Tarragona, Sevilla und Barcellona erloschen, wogegen der Erzbischof von Toledo Primas von ganz Spanien ist. In Deutschland waren Primaten die Erzbischöfe zu Trier, Mainz, Salzburg, Magdeburg, Hamburg, Prag, in Polen Gnesen und Posen, in Ungarn der Erzbischof von Gran.

In neuern Zeiten ist jedoch die Primatenwürde, wo sie sich auch erhalten hat, ein bloser Titel, der einzelnen Erzbischöfen als Auszeichnung gebührt, womit eine Präcedenz verbunden ist. In manchen Ländern hat auch der Primas das Recht, ausschließlich das Krönungs- und Salbungsgeschäft zu vollziehen.

3) Ἔξαρχοι (**Exarchi**) sind in der Regel im Oriente dasselbe, was **Primates** im Occidente sind. Nach **Morini Exercit. l. 1. c. 17.** ist ἔξαρχος τῆς ἐπαρχίας oder τῆς διοικήσεως eine **dignitas ecclesiastica, quae Patriarchica minor, major vero Metropolitana erat.** Nach **Evagr. hist. eccl. l. III. c. 6.** wurden die Bischöfe von Antiochien, Ephesus, Cäsarea und Heraklea vorzugsweise Exarchen genannt, und sie übten das Recht der Patriarchen, die Metropolitane ihres Sprengels einzuweihen, aus. Auch bei diesem Worte bleibt es zweifelhaft, ob es ursprünglich ein kirchliches oder militärisch-politisches sei. So viel ist gewiß, daß die politischen Titel: **Exarchus Italiae, Ravennae, Africae etc.** in eine spätere Zeit fallen. Nach **J. Andr. Schmidii Lexic. ecclesiast. minus s. v. Exarchus** gab es noch eine engere Bedeutung dieses Wortes, nach welcher es eine Art Unterbeamten am Patriarchalsitze zu Constantinopel bezeichnete. Er drückt sich darüber so aus: **Patriarcha Constant. Exarchum habebat tanquam delegatum, qui decimas et alios ecclesiae proventus exigebat, at-**

que in Conciliis post Patriarcham et ante Metropolitanos subscribebat.

Noch verdient einiges bemerkt zu werden über den Ehrentitel

A) Ἀκέφαλοι und Αὐτοκέφαλοι. Das Meiste über diese Ehrenbenennung hat der Verfasser bei Bingh. gefunden. Man unterscheidet in der Kirchensprache Acephali haeretici und Acephali clerici. Nicht von den erstern, sondern nur von den letztern kann hier die Rede seyn. Es wurden mit diesem Namen alle diejenigen Bischöfe und Metropolitane bezeichnet, welche kein kirchliches Oberhaupt über sich hatten und selbstständig die ihnen untergebenen Diöcesen verwalteten. Bingh. T. I. p. 261—266 führt folgende Arten von Ἀυτοκεφάλοις an: 1) Omnes Metropolitani antiquitus. 2) Quidam Metropolitani independentes post potestatis Patriarchalis institutionem. Es gehören dahin die Metropolitane von Cypern, Iberien, Armenien und Britannien. 3) Episcopi, qui nulli Metropolitano, sed soli Patriarchae dioeceseos subjecti erant. 4) Diejenigen Bischöfe, welche außer aller Verbindung mit andern Diöcesen lebten, weder Suffragane, noch Metropolitane, noch Patriarchen hatten und völlig independent waren. Ueber die noch hierher gehörigen Patriarchen, Metropolitane, Cardinäle sind eigene Artikel gegeben, auf die wir hier verweisen. — Wir gehen darum über auf die zweite Klasse der Bischöfe

B) auf die Unterbischöfe.

Zwar giebt es keine eigentliche Terminologie, um das Verhältniß des Unterepiscopats zu bezeichnen, aber die Sache selbst ist vorhanden. Gewissermaßen kann man dahin schon rechnen die in der alten Kirche so häufig vorkommenden Kirchenbeamten unter dem Namen

1) der ἐπισκόπων σχολαζόντων (vacuorum, vacantium, cessantium, quiescentium.) Während der Verfolgungen und der theologischen Streitigkeiten (besonders im 4. und 5. Jahrhundert) gab es nicht nur angesehene Männer, welche die auf sie gefallene Bischofswahl von sich ablehnten, und also, obgleich erwählt, doch nicht in Function traten und blos episcopi electi und designati blieben, sondern auch wirklich introducirte Bischöfe, welche entweder freiwillig ihr Amt wieder aufgaben, oder von ihren Collegen, oder von ihrer Diöcesangeistlichkeit aus irgend einem Grunde nicht anerkannt und zur Resignation gleichsam gezwungen wurden. — Auch gehören in diese Klasse diejenigen Bischöfe, welche ihre Sitze und Diöcesen, wenn auch nicht für immer, doch für längere Zeit verließen und sich an andern Orten ohne bestimmte Geschäfte aufhielten. Dieß war besonders in Constantinopel der Fall, wo sich im 4. und 5. Jahrhundert oft 10 bis 12 Bischöfe aufhielten, ohne sich um ihr Amt zu bekümmern. Solche quiescirende Bischöfe wurden mit Recht ihren residirenden und fungirenden Amtsgenossen nachgesetzt. Nicht minder gehören hierher

2) die sogenannten Episcopi in partibus infidelium. Schon vor der Reformation verlor die katholische Kirche durch die Eroberungen der Muhamedaner sehr viele Bisthümer. In der Hoffnung, sie wieder zu erlangen wurden diese immerfort in einer ununterbrochenen Reihe von dem päpstlichen Stuhle vergeben. Daher die vielen Titularbischöfe, deren Bisthümer in Partib. infidelium, d. h. in den Ländern der Ungläubigen liegen, woher sie also keine Einkünfte zie-

16 *

hen. Sie sind diesem nach Titularbischöfe, welche zwar in Hinsicht der Würde und Weihe wirkliche Bischöfe sind, aber keine bestimmten Diöcesen zur Verwaltung haben. Man pflegt mit diesem Titel nur wirkliche Decane und andere höhere Geistliche zu ehren und man sieht sie als dazu befähigt an, den Bischöfen bei den bischöflichen Weihen Hülfe zu leisten. Uebrigens ist es unrichtig, daß die Benennung episcopi in partib. infidelium erst vom 12. und 13. Jahrhunderte in Gebrauch gekommen sei, als man in den von den Kreuzfahrern eroberten Provinzen, welche aus dem Abendlande Bischöfe erhalten hatten, auch dann noch solche ernannte, als diese schon längst wieder unter die Botmäßigkeit der Sarazenen und Seldschucken gefallen waren. Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 1r B. 1r Thl. S. 378 ff. hat gut gezeigt, daß es dergleichen Bischöfe schon im 9. und 10. Jahrhundert gegeben habe, und zwar in Spanien und Sardinien, wo sich die Araber festgesetzt hatten. In Rom hat man dasselbe Verfahren in Ansehung der durch die Reformation vom päpstlichen Stuhle losgerissenen Bisthümer und Stifter beobachtet. — Zu den mehr untergeordneten Bischöfen gehören auch

3) die Suffragane oder Weihbischöfe. — Als blose Titularen können sie nicht angesehen werden. Sie finden schon in jenen Jahrhunderten statt, wo sich die Metropolitanverfassung bildete und waren damals Diöcesanbischöfe, welche zur Stellvertretung und Unterstützung ihrer Metropoliten bestimmt waren, und eben deshalb den Namen suffraganei erhielten. Man ist noch nicht völlig einig über ihre Benennung Suffraganei. Nach Einigen sollen sie so heißen: quod sine Metropolitani suffragio consecrari non poterant, nach Andern, weil sie auf den Synoden das jus suffragii hatten. Man ernannte sie häufig zugleich zu Bischöfen in partibus infidelium. Hat auch Bingh. (Vol. I. p. 200—201) hinlänglich gezeigt, daß die Chorepiscopi nicht identisch mit den Suffraganbischöfen waren, so ist doch nicht zu leugnen, daß nach Abschaffung der Landbischöfe das Bedürfniß der Suffragane größer ward und daß seitdem letztere häufiger gefunden werden. Seit dem 10. Jahrhundert findet man die ersten Spuren, daß auch Bischöfe, welche keine Metropolitanrechte hatten, Suffragane erhielten. Sie wurden auch Vice-Episcopi, Vices gerentes in pontificalibus, Vicarii generales u. s. w. genannt. Vergl. Anton Dürr dissert. de suffraganeis seu Vicariis in Pontifical. Episcopor. Germaniae. Mogunt. 1782. — Die deutsche Benennung Weihbischöfe bezieht sich auf die Geschäfte, die diesen Stellvertretern vorzugsweise übertragen wurden. Dahin gehören das Geschäft der Ordinationen, besonders der Ordinum inferiorum, der Firmung, der Consecration und der Benedictionen der Kirchen, Altäre, des aquae baptismalis und lustralis, des Chrisma u. a. — Solche Weihbischöfe werden nach der heutigen Praxis von den Bischöfen, die ihrer Hülfe bedürfen, ernannt und von Rom aus bestätigt. Sie sind zwar wahre Bischöfe, können aber jene bischöflichen Rechte, die sich auf eine bestimmte Diöces beziehen, nur mit Bewilligung des Ordinarius ausüben. Etwas Aehnliches wie zur Zeit der frühern Metropolitanverfassung findet noch jetzt in Baiern statt. Hier sind nämlich den Erzbischöfen von München und Freisingen als Suffragane die Bischöfe von Augsburg, Passau,

Regensburg; dem Erzbischofe von Bamberg die Bischöfe von Würzburg, Eichstädt und Speier als Suffragane untergeordnet. — Noch würden hierher gehören die Chorepiscopi, doch haben wir über diese einen besondern Artikel gegeben, auf welchen wir hier verweisen.

4) Auch die **Intercessores** und **Interventores** in der alten afrikanischen Kirche können noch als eine besondere Gattung untergeordneter Bischöfe angesehen werden. Es war nämlich in den afrikanischen Kirchen üblich, daß wenn ein bischöfliches Amt erledigt wurde, der Primas einen Provinzialbischof ernannte, der mittlerweile das offen gewordene Amt besorgen und auf eine ungesäumte Wahl dringen mußte; daher wurde er intercessor und interventor genannt. Da aber dieses Amt sehr gemißbraucht wurde, weil die Intercessores entweder die Wahl verzögerten oder sich selbst einzudrängen suchten; so wurde auf dem 5. Carthag. Concil (a. 401) c. 8. beschlossen, daß keiner in diesem Amte länger als ein Jahr bleiben sollte, und wenn der Intercessor nicht dafür sorgte, daß binnen dieser Zeit ein neuer Bischof erwählt wurde, so mußte ein anderer an seine Stelle treten. Und damit allen Mißbräuchen desto kräftiger vorgebeugt werden möchte, so wurde ein Gesetz gegeben, daß kein Intercessor fähig seyn sollte, in den erledigten Platz des Bischofs zu treten, wenn sich auch das Volk ihretwegen noch so viel Mühe gebe. So vorsichtig waren die afrikanischen Bischöfe, alle Mißbräuche dieser Art zu verhüten.

Nach der ausgebildeten päpstlichen Hierarchie unterschied man auch außer den Suffraganbischöfen noch exemte Bischöfe, welche unmittelbar unter dem Papst und nicht unter der Gerichtsbarkeit eines Erzbischofs stehen. Man unterschied auch später episcopi primae sedis und verstand darunter die vornehmsten Bischöfe. Als solche gelten die vormaligen Reichsbischöfe, die als Reichsfürsten Sitz und Stimme auf der geistlichen Fürstenbank hatten. Die Bischöfe des Palastes waren solche, die sich zur Besorgung der Kirchenangelegenheiten an königlichen und fürstlichen Höfen aufhielten.

VII) Ursachen des steigenden und sinkenden Ansehens der Bischöfe bis zum Zeitalter der Reformation hin. — Ein ganzes Buch ließe sich über diesen Abschnitt schreiben, und in der That fehlt es auch nicht allgemein an Werken, die mit großer Ausführlichkeit denselben behandelt haben. Recht gute Bemerkungen über den jetzt aufgestellten Betrachtungspunkt findet man, um statt vieler Schriften nur eine anzuführen, in Planck's Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Wir geben hier nach der uns vorgeschriebenen Kürze mehr die Ergebnisse der historischen Forschung und stellen sie zu einer bequemen und leichten Uebersicht zusammen. Zunächst also handeln wir

A) von den Ursachen des steigenden Ansehens der Bischöfe in der christlichen Welt. Sie liegen

a) schon in der Natur der Sache und Beschaffenheit des Amtes selbst, wie es sich beim Beginnen der Kirche bildete und durch eigenthümliche Schicksale derselben immer mehr erweiterte. Erinnern wir uns noch einmal an den ihnen vorgeschriebenen Pflichtenkreis, so konnte es ja nicht fehlen, daß sie auf Clerus und Gemeinden und

auf die äußere Organisation der Kirche einen wichtigen Einfluß äußern mußten. Ist es ferner nicht zu leugnen, daß in allen, besonders aber in den ersten christlichen Jahrhunderten Männer ausgezeichnet an Geist und Herz das Bischofsamt verwalteten, so darf es uns schon darum nicht befremden, daß das Ansehn der Bischöfe immer höher stieg. — Eine andere Ursache liegt aber auch

b) **in gewissen religiösen Zeitmeinungen in Verbindung mit der gesteigerten Unwissenheit und dem gesteigerten Aberglauben der Laien.** — Wurden jene Vorstellungen immer herrschender, die Bischöfe seien Stellvertreter Jesu und der Apostel, sie seien ähnlich dem Hohenpriester im jüdischen Cultus, welch eine Ansicht von der Bischofswürde mußte sich dann bei dem Volke bilden, und wie wird diese Ansicht zum Theil schon bestätigt durch die von uns bereits angeführten Ehrentitel und Ehrenbezeugungen, die alle bereits dem 4. und 5. Jahrhundert angehörten. Nicht minder steigerten auch das Ansehn der Bischöfe

c) **gewisse kirchliche Einrichtungen, die schon in die frühern Jahrhunderte fallen und Folgen und Ideen zurücklassen, die für den Clerus überhaupt und für die Bischöfe besonders von großer Wichtigkeit waren.** Dahin gehören

α) die seit der Mitte des 2. Jahrhunderts angefangenen Kirchenversammlungen, auf welchen sie besonders später unter dem Schutze und der Bestätigung der Kaiser Kirchengesetze für alle Christen entwarfen, die man als Schlüsse der ganzen Kirche und als Eingebungen Gottes angesehen wissen wollte.

β) Die Zeitdauer der Arkandisciplin, wo der Bischof ungefähr eben so erschien, wie der Hierophant, der Oberpriester der Ceres und Ausleger der Religion bei den Griechen und Aegyptern. Die Einführung der Mysterien in das Christenthum gab den Bischöfen das wichtige Vorrecht, dieselben als Hierophanten allein zu feiern, indem die übrigen Cleriker blos als Gehülfen dabei angesehen wurden.

γ) Das eigenthümliche Institut der Kirchenbuße (**poenitentia publica**) während und nach den Christenverfolgungen, wodurch die Bischöfe in ein besonderes Verhältniß zu den **Lapsis** und **Poenitentibus** traten. Wie sehr sich auch dadurch das bischöfliche Ansehn vermehrte, wird der bald folgende Artikel **Poenitentia publica** zeigen.

δ) Das mehr ausgebildete Mönchsleben. — Es kommen in der Zeitperiode der traurigen Meinungskämpfe auf dem Gebiete der christlichen Dogmatik mehrere Fälle vor, wo sich die Bischöfe der Mönche sehr glücklich, wenn auch nicht eben ehrenvoll, für ihr Interesse bedienten. Auch vermehrte die große Menge neu entstandener Klöster, deren Beaufsichtigung den Bischöfen, so weit sie in ihrem Sprengel vorhanden waren, mit übertragen wurde, das Ansehn und die Macht derselben. (S. den Art. Klosterleben in der christlichen Kirche.) — Das Ansehen der Bischöfe steigerten auch

d) **gewisse zufällige politische Ereignisse.** Wir rechnen dahin besonders im Abendlande die seit dem 5. Jahrhundert eingetretene Herrschaft deutscher Nationen und Fürsten in einem großen

Theile des römischen Reichs. Die Unwissenheit derselben in Religionssachen erleichterte es den Bischöfen, die Völker zu leiten. Weil sie als Nachkommen der alten Germanen und Celten von jeher ihren Priestern (den Druiden) unbedingt zu gehorchen gewohnt waren, um so williger beugten sie sich unter die Bischöfe. Darum benutzten die deutschen Fürsten gern die Bischöfe bei wichtigen Geschäften, weil sie sahen, wie groß ihr Einfluß bei dem Volke war. — Eine der wichtigsten Ursachen aber, warum das Ansehn der Bischöfe immer höher stieg, liegt auch

e) **in den großen Begünstigungen, die ihnen von weltlichen Herrschern, bald aus religiösen, bald aus politischen Beweggründen zu Theil wurden.** — Diese Begünstigungen begannen bereits mit Constantin dem Gr. Wie folgereich mußte schon die Verordnung dieses Kaisers seyn, wonach er streitende Partheien der Entscheidung ihres Bischofes, — mit Verwerfung der weltlichen Gerichte — unterwarf, welche als Entscheidung des Kaisers selbst gelten sollte. (Vergl. Sozom. h. e. l. V. c. 9. Schöne Geschichtsforschungen 3r Thl. S. 86.) — Noch unter diesem Kaiser bildete sich ein gewisses abgestuftes Verhältniß der Bischöfe, das im Ganzen dieser kirchlichen Würde auch wieder sehr zuträglich war. Seit der Reichsabtheilung im Jahre 332, wo der Kaiser jedem Oberstatthalter eine Anzahl von Diöcesen gab, stiegen die Bischöfe einer ganzen Diöces noch höher. Rechnet man hierzu noch das Verbot des Kaisers Constantin, daß kein Bischof vor einem weltlichen Gerichte, sondern blos bei andern Bischöfen, d. h. vor Kirchenversammlungen, verklagt werden könne (vergl. Cod. Theodos. L. XVI. C. 2. de episc. et cler. l. 12.), so verstärkte auch dieß nicht wenig ihre Macht. Die Rechte der Gerichtsbarkeit übten sie immer mehr aus. Die Kaiser, weit entfernt, daß sie diese Macht nur auf kirchliche Angelegenheiten eingeschränkt hätten, überließen ihnen sogar einen Theil der bürgerlichen Händel.

Auch die fränkischen Könige begünstigten die Macht der Bischöfe, besonders König Chlotar I. befahl ums Jahr 560, daß ungerechte Richter von Bischöfen Verweise erhalten und ihre Sentenzen darnach verbessern sollten. — Auch der von dem Arianismus zur katholischen Kirche übergetretene Westgothische König Reccared erklärte im J. 589 die Bischöfe für Aufseher der Stadtrichter und Verwalter der königlichen Kammergüter. — Die Könige von Spanien trugen im 7. Jahrhundert den Bischöfen die Untersuchung über Majestätsverbrechen auf. Im fränkischen Reiche hatten zu Ende des 6. und zu Anfange des 7. Jahrhunderts die Bischöfe einen so großen Einfluß auf Staatsgesetze und Gesetzgebung, daß sie schon daselbst und in mehrern deutschen Ländern förmliche Reichsstände, im Westgothischen Reiche die ersten unter den Reichsständen waren. — Im 7. Jahrhundert nahmen auf mehrern Concilien, z. B. auf dem 5. Pariser im J. 615, zu Metz im J. 633, zu Clichy, unfern Paris, im J. 659, die Bischöfe mit weltlichen Herren gemeinschaftlichen Antheil an der Gesetzgebung. Aehnliches geschah auch um dieselbe Zeit in England. Karl der Gr. wurde im J. 771 auf einer Versammlung von Bischöfen und andern Großen als fränkischer Monarch anerkannt und übergab im J. 811

sein Testament einer Versammlung von Bischöfen, Aebten und Großen. Vergl. G. Fr. Rande Preisabhandlung vom Ursprunge der Reichsstandschaft der Bischöfe und Aebte. Göttingen 1775.

Unter diesem Kaiser wurden die Bischöfe Gesandte, Minister und Zuchtmeister des Volkes, mit Regalien belehnt, und durch die Benutzung derselben gebietende Herren. Auf den Zusammenkünften galten sie als Sprecher Gottes und man befolgte ihr Gutachten. Für ihre Person standen sie nur unter dem Hofe. Sie suchten aber auch ihre Leute und Güter von der Gerichtsbarkeit der Großen zu befreien. Um so ergebener waren sie den Fürsten, aber auch um so brauchbarer für diese, weil das Ansehn ihres Bannes durch äußerliche Macht vermehrt war. Könige gaben ihnen daher gern und reichlich. Ludwig der Fromme brachte 829 wiederholt Staatssachen vor die Versammlungen der Reichsbischöfe. Diese schärften dem Kaiser seine Pflichten und ihr Recht ein, zu binden, zu lösen, über Fürsten zu urtheilen, selbst aber von Menschen nicht gerichtet zu werden. Die Rechte des Clerus machte der Abt zu Corvey Wala diesem Kaiser einleuchtend und 833 demüthigte sich der abgesetzte Ludwig als kirchlich Büßender. Die zu Aachen im J. 842 Versammelten nahmen, als Ludwigs drei Söhne unter sich uneinig waren, dem Lothar das Reich ab und erkannten es Ludwig dem Jüngern und Carl dem Kahlen zu. Eben so ward letzterer auf der Synode zu Attigny im J. 836 von den Bischöfen abgesetzt. Zu Tours benahmen sich im J. 859 oder 860 die Bischöfe als Oberaufseher der anwesenden Könige, wofür sie sich auch ohne Hehl ausgaben, und letztere erkannten ihre Unterwürfigkeit. — Auf der Synode zu Rheims im J. 900 sagten die Bischöfe, daß sie ihr Ansehn von Gott und durch den Apostelfürsten Petrus hätten. Man brauchte also nur die Bischöfe zu gewinnen, um sich den Weg zum Besitze eines Landes zu ebnen. Sie waren gleich den weltlichen Fürsten und überließen die Abwartung ihres geistlichen Amtes den Weihbischöfen, nachdem sie der höchst freigebige Kaiser Otto mit Land und Leuten beschenkt und ihnen Landeshoheit und folglich auch Rechte über den Adel bewilligt hatte. In Deutschland ragten besonders die Erzbischöfe von Mainz, Trier und Cölln hervor, verwalteten schon im 11. Jahrhunderte Erzcanzlergeschäfte und wurden die ersten Churfürsten des deutschen Reichs. Und ihrem Stande gemäß war auch ihr Reichthum. Vergl. Pfeffinger Vitriarius illust. T. I. l. 1. Tit. 15. p. 1142. — Nicolaus Cusanus de cathol. concord. L. III. c. 27. Fällt nun gleich in diese Zeit, wie wird ald sehen werden, die ausgebildetere Hierarchie des römischen Stuhles, so blieb auch jetzt den Bischöfen noch Glanz genug übrig, ja dieses neue untergeordnete Verhältniß zu Rom hatte selbst für die abendländischen Bischöfe eigenthümliche Vortheile, wie dieß Planck l. l. zum öftern nachgewiesen hat. Will man sich von der noch immer bedeutenden Stellung der Bischöfe, selbst neben der gewachsenen päpstlichen Macht in der spätern Hälfte des Mittelalters belehren, so findet man gute Bemerkungen in Raumers Geschichte der Hofenstaufen 6r B., wo überhaupt Mehreres weitläuftiger erörtert ist, was in diesem Art. nur kurz hat angedeutet werden können. Auch ist zu bemerken, daß das, was wir zeither von dem steigenden Ansehn der Bischöfe erinnerten, mehr von der abendländischen

Kirche gilt. Im Morgenlande hatte nicht nur die schnelle Ausbreitung des Islam einen höchst zerstörenden Einfluß auf die christliche Kirche und mithin auch auf das Episcopat, sondern auch die übrigens politischen Ereignisse im Oriente wirkten ungemein nachtheilig auf das kirchliche Leben ein, wie dieß sogleich wird näher bemerkt werden. Gehen wir nun über

B) **auf die Ursachen des sinkenden bischöflichen Ansehens in der christlichen Welt**, so trug im Morgen- und im Abendlande

a) **die fanatische Ausbreitung des Islam insofern dazu bei, als dadurch die Zahl der Bisthümer bedeutend verringert wurde.** Man denke hier an den Verlust von Nordafrika, Aegypten und eine Zeit lang von Spanien für die abendländische Kirche und an den noch weit bedeutendern Verlust im Morgenlande. Das Nähere darüber wird jedoch schicklicher in dem Art. kirchliche Geographie und Statistik seine Erledigung finden. Zusammengedrängt findet man einiges hierher Gehörige in Schmidt's Handbuch der christlichen K. G. 2r B. p. 108. §. 23. mit der Ueberschrift: Geschichte des Christenthums in dem von Muhamed gestifteten Reiche. — Aus diesem Verluste und aus den spätern Zeiten der Kreuzzüge schreibt sich die Gattung von Bischöfen her, die wir bereits unter dem Namen der Bischöfe in partibus infidelium erwähnt haben. — Beschränken wir uns mehr auf das Abendland, so können wir die Ursachen des sinkenden bischöflichen Ansehens theils in gewissen bleibenden und dauernden, theils aber auch in vorübergehenden Erscheinungen nachweisen. Zu den erstern gehörte:

α) **die im Mittelalter vollkommener ausgebildete päpstliche Macht.** Gegen das Ende des 11. Jahrhunderts nämlich, seit Gregor VII., wurden die Bischöfe von den Päpsten abhängig, mußten diesen den Eid der Treue leisten, erhielten — von den weltlichen Fürsten investirt, — von den Päpsten ihre Bestätigung und wurden bei Ungehorsam sogar von denselben abgesetzt. Es kamen jetzt die vielen Exemtionen auf, d. h. ganze Klöster und Mönchsorden suchten sich der bischöflichen Aufsicht zu entziehen und einzig und allein von dem römischen Stuhle abhängig zu seyn. Daher die große Menge exemter Aebte und Klöster, daher die lauten Klagen der Bischöfe darüber. Die falschen Decretalen dehnten die Rechte der Päpste in dieser Hinsicht auf eine Art aus, die ihnen nichts zu wünschen übrig ließ. Jedoch darf man dabei auch nicht unbemerkt lassen, daß die Bischöfe, gleichsam wie von einem natürlichen Instincte getrieben, diese neue Stellung zu dem römischen Stuhle andererseits für ihr Interesse höchst wichtig zu machen verstanden. Die größere Zahl der Bischöfe wurde bald römisch gesinnt und benutzte das Anschließen an den Papst dazu, um mit ihm im Bunde gegen die weltliche Macht zu seyn und sich desto unabhängiger von der Gewalt der Kaiser und Herzöge zu machen. Daher fällt gerade in diese Periode die gesteigerte weltliche Macht der Bischöfe, wie wir bereits angedeutet haben. Was darum auch die Bischöfe durch die gestiegene päpstliche Hierarchie einerseits verloren, das gewannen sie auf der andern Seite desto reichlicher.

Planck's noch immer schätzbare Schrift: Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung giebt darüber in mehreren Abschnitten gründliche Nachweisungen. Jedoch bleibt es immer wahr und Männer mit der bischöflichen Würde bekleidet, haben es vor und nach der Reformation gefühlt und laut ausgesprochen, daß das Episcopat durch die Päpste vieles von seiner frühern Selbstständigkeit und freien Wirksamkeit verloren habe. Darum hat es auch nicht an wiederholten Versuchen der Bischöfe gefehlt, ihre alte Selbstständigkeit wieder zu erringen. Dieß thaten sie noch zur Zeit des Tridentinischen Concils, indem sie hofften, dem Papste das Geständniß abzunöthigen, „die Bischöfe seien göttlichen Ursprungs und hätten ihre Macht von Jesu Christo selbst erhalten. Vergl. Paul Sarpi in seiner Geschichte der Tridentinischen Kirchenvers. Tom. I. S. 414 f. Tom. II. S. 459 — 474 — 484 ff. — Allein die Vorsicht des römischen Hofs hat alle diese Versuche glücklich entkräftet und er sang immer noch das verhaßte Lied fort: „Die Bischöfe sind nur Abgeordnete und Commissarien des zu Rom wohnenden Statthalters Jesu Christi, und sie haben ihr Ansehen und ihre Macht der Gnade und Freigebigkeit des apostolischen Stuhls zu verdanken." Zu den dauernden und bleibenden Ursachen des sinkenden bischöflichen Ansehens gehört auch

β) **ihre Berufsuntüchtigkeit, Unwissenheit und Verweltlichung, besonders in den Zeitaltern gegen die Reformation hin.** Wir werden noch einmal in diesem Artikel auf denselben Gegenstand zurück kommen. Hier nur so viel. Wenn einst der Clerus schon darum einen bedeutenden Einfluß geübt hatte, weil er noch einzig und allein einige wissenschaftliche Bildung besaß; so mußte er jetzt schon diesen Vorzug mit den Laien theilen, ja diesen oft noch höhere Befähigung zugestehen. Gab es nun Bischöfe, die sich durch ihre Unwissenheit und durch ihre schlechten Sitten auszeichneten (und deren gab es um diese Zeit so viele, daß Fürsten und Laien laute Klagen über sie führten und Gelehrte über sie spotteten), so darf es uns ja nicht befremden, wenn dieser Stand schon gegen die Reformation hin tief, selbst in der allgemeinen Achtung gesunken war. — Hierzu kam auch

γ) **daß weltliche Fürsten gegen das Ende des genannten Zeitraums ihre Rechte in Beziehung auf den Clerus immer besser erkennen und gebrauchen lernten.** — Zu den Ursachen, die mehr vorübergehend nachtheilig auf das Episcopat einwirkten, möchten wir rechnen

δ) **Die Zeitdauer des Archidiaconats.** (S. den Art. Archidiaconus.)

ε) **Das Aufkommen der Bettelmönchsorden, denen die Päpste solche Begünstigungen zugestanden, die das bischöfliche Ansehn ungemein beeinträchtigten.** Die hierher gehörige Politik der Päpste ist näher nachgewiesen in dem Art. Mönchsleben in der christlichen Kirche. Wir nennen diese Ursache darum eine vorübergehende, weil sie ihre Wirksamkeit mit dem 13. Jahrhundert begann und mit dem Emporkommen des Jesuitenordens verlor. —

Jeder Geschichtskundige wird fühlen, daß das zeither Gesagte mehr im Allgemeinen gehalten ist, und daß man, um die gesetzte Aufgabe zu lösen, noch schärfer ins Einzelne eingehen könne. Allein theils wollten wir die allzugroße Ausdehnung einzelner Artt. vermeiden, theils werden wir noch Einiges der Art bei anderer Gelegenheit anführen, und dann jedesmal auf diese Rubrik dahin verweisen.

VIII) Einfluß der Reformation auf die Bischofswürde. — Schon den Hauptgrundsätzen gemäß, welche die Reformatoren als Differenzpunkte von der Lehre und dem Ritus der katholischen Kirche aufstellten, mußten sie sich ungünstig gegen das zeither bestandene Episcopat erklären. (Man vergl. was die augsburgische Confession über die bischöfliche Gewalt lehrt.) Bei den Lutheranern in Deutschland ging das Episcopat schon in der ersten Reformationsperiode an die Fürsten über, welche dasselbe durch die Consistorien verwalten ließen. Das Lehr- und Inspectionsgeschäft über den Lehrstand, das sonst mit zu dem bischöflichen Berufskreise gehörte, ging auf die Superintendenten über, die sich hier und da in General- und Special-Superintendenten abstuften, und man schien in Deutschland geflissentlich den Namen Bischof zu meiden. Die Reformirten in Helvetien, Holland, Deutschland, Schottland u. a. haben Amt und Titel eines Bischofs gänzlich abgeschafft, und gestatten jedem Pastor die Ausübung der bischöflichen Functionen, der Ordination, Confirmation u. s. w. Auf diese Art war das sonstige, römisch-katholische Episcopat in der protestantischen Kirche größtentheils factisch zerstört. Eine Art von politischem Episcopate blieb im deutschen Reiche in Lübeck und Osnabrück (wo ein katholischer und protestantischer Bischof alternirten) bis zur Säcularisation im J. 1803. Man kann dieß auch von den nordischen Reichen behaupten, in welchen die Reformation Eingang fand. Zwar behielt man in Dänemark, Norwegen und Schweden den bischöflichen Titel bei, aber die dasigen Bischöfe verloren den größten Theil vormaliger Einkünfte und Vorrechte. Die schwedischen Bischöfe blieben — wie die englischen — Reichsstände, jedoch mit geringem Einflusse.

Merkwürdig ist es, daß sich über die bischöfliche Würde unter Protestanten selbst wieder Streitigkeiten erhoben und zu Particularkirchen Veranlassung gaben. Als in England die Reformation Eingang fand, wurde die bischöfliche Gewalt ein wichtiger Controverspunkt. Einerseits stellte man den Grundsatz auf, das Episcopat gründe sich auf göttliche Anordnung und sei mithin zum Kirchenregimente unentbehrlich. Dieß leugnete eine andere Parthei und behauptete, eine solche Ansicht rühre nur aus dem Papstthume her und die Kirchenverfassung sei nach dem Muster der frühesten apostolischen Kirche einzurichten. Aus dieser Meinungsverschiedenheit ging die Benennung der Episcopalen und Presbyterianer hervor. Recht klar und lichtvoll findet man diesen Gegenstand behandelt in Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der evangelischen Kirche 3r Thl. p. 826. — Zugleich findet man auch dort die wichtigsten Schriften verzeichnet, die für und wider die Episcopalkirche in England in jener Zeit erschienen sind und von welchen wir oben in der Literatur auch einige der wichtigsten bemerkt haben. Hat nun gleich die Kirchenverfassung der Episcopalen mit dem römisch-katholischen Kirchenregimente viel Aehnliches,

so weicht sie doch wesentlich von derselben ab. Die Gesetze, worauf sich das anglicanische Kirchenregiment gründet (über die kirchliche Verfassung Englands findet man die vollständigsten Nachrichten in Benthems englischem Kirchen- und Schulstaat; ferner in den historisch-statistischen Schriften von Alberti, Wendeborn, Küttner, Gäde u. a.) erklären den König für den obersten Regierer der Kirche und übertragen ihm mit Ausschluß der rein-priesterlichen Functionen die höchste Kirchengewalt. Conf. Anglic. art. 37. heißt es ausdrücklich: Romanum Pontificem nullam habere jurisdictionem in regno Angliae. — Dieß letztere ist eigentlich das Schibboleth wider Rom und die Verwahrung wider die in England so verhaßte Popery. Vergl. die Constitutiones und Canones Anglic. C. 1—3.

Ueberblickt man nun noch einmal die Einwirkung der Reformation auf das Episcopat im christlichen Cultus, so kann man sie nicht anders als zerstörend nennen; denn in einem bedeutenden Theile Europa's, wo die Reformation Eingang fand, verschwand entweder das Episcopat ganz oder verlor doch von seiner ehemaligen Bedeutung sehr viel.

IX) **Bischöfe in der heutigen christlichen Welt.** — Das Episcopat besteht noch in der römisch-katholischen Kirche nach den Bestimmungen, wie sie das Tridentiner Concil aussprach. Allein es hat auch nach dieser Zeit wiederum große Erschütterungen und Beeinträchtigungen erfahren. Während der französischen Revolution, wo eine Zeit lang alle Staatsreligion aufhörte, wurden die Bischöfe vertrieben. Eine sehr verkümmerte Existenz hatten sie auch unter Napoleons Herrschaft in Italien, und wenn auch nach dem Sturze Napoleons und nach der neuern politischen Restauration die Bischöfe wieder eingesetzt wurden, so verloren sie doch im Vergleich mit frühern Zeiten sehr viel, wie von ihren Einkünften, so von ihren Vorrechten. Dieß galt zum Theil auch von den Bischöfen der deutsch-katholischen Kirche; denn 23 Bisthümer wurden zufolge der Abtretung deutscher Länder an Frankreich säcularisirt und mehrere in den ehemaligen Rheinbundstaaten blieben unbesetzt. Selbst in den neuern kirchenrechtlichen Bestimmungen deutsch-katholischer Staaten, oder auch protestantischen Regierungen in Beziehung auf ihre katholischen Unterthanen, sind sehr veränderte Grundsätze in Absicht auf das noch bestehende Episcopat aufgestellt worden. Die Concordate, welche in der neuern Zeit deutsche Fürsten mit dem römischen Stuhle abgeschlossen haben, zeugen von einer völlig veränderten Praxis gegen frühere Zeiten. Die neuern Modificationen dieser Art findet man angedeutet in Müllers Lexicon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie, Art. Bischof. — Noch gründlicher aber in Alexander Müllers encyclopädischem Handbuch des gesammten in Deutschland geltenden katholischen und protestantischen Kirchenrechts, im Art. Bischof. So hat demnach auch die neueste Zeit wiederum nachtheilig auf das Episcopat im römischen Cultus eingewirkt, indem eine nicht geringe Zahl von Bisthümern entweder völlig eingingen, theils an ihren frühern Vorrechten und Einkünften viel verloren.

Noch trauriger sieht es mit der Bischofswürde in der morgenländisch- und russisch-griechischen Kirche aus. Zwar sind die alten Namen verschiedener Abstufungen der bischöflichen Würde dort noch vorhanden

und mit einiger Bedeutung besonders noch in der griechisch-russischen Kirche. — Allein im Morgenlande sind durch den despotischen Druck der türkischen Regierung, unter welcher die dortigen Christen seufzen, von Jahrhundert zu Jahrhundert Bisthümer eingegangen und die noch bestehenden sind theils so schlecht dotirt und mit so unwissenden, ungebildeten Männern besetzt, daß neuere Reisende den kläglichen Zustand des Gesammtclerus der morgenländisch-griechischen Kirche nicht ungünstig genug schildern können. Ob in dem neuern griechischen Reiche der Kirche eine bessere Zeit kommen wird, muß die Erfahrung lehren. Die neuesten Zeitungen deuten darauf hin, daß das Volk und der Clerus unzufrieden sei, weil ihr neuer König Otto noch nicht sich feierlich und öffentlich zum griechischen Cultus bekannt habe.

Im Ganzen genommen ist das Episcopat in der protestantischen Kirche in demselben Zustande geblieben, wie er gleich nach der Reformation sich gebildet hatte. Noch jetzt hat England seine Episcopalkirche und in den nordischen Reichen findet der bischöfliche Ehrentitel noch immer statt. Aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Einrichtungen der anglicanischen Kirche, die dem Geiste und den Bedürfnissen der Zeit wenig mehr zuzusagen scheinen, vielleicht bald in den bereits angeregten Meinungskämpfen eine wesentliche Veränderung erfahren dürften. — In der protestantischen Kirche kam, abgesehen von der evangelischen Brüdergemeinde, die einen Bischof hat, seit langer Zeit der Name gar nicht mehr vor. Aber in der neuesten Zeit fängt man an, zur Belohnung ausgezeichneter Verdienste im geistlichen Stande Bischöfe der evangelischen Kirche zu ernennen, ohne jedoch dadurch irgend etwas in der Verfassung der evangelischen Kirche beider Confessionen und dem Wirkungskreise der durch diese Würde ausgezeichneten Männer zu ändern. Es soll diese Würde zur Emporhebung auch des äußern Ansehens der evangelischen Kirchen beider Confessionen gereichen.

So ernannte Friedrich Wilhelm III., König von Preußen, auf den Grund des Rescripts des königlichen Ministeriums des Innern vom 9. und der Bekanntmachung der königlichen Regierung von Potsdam vom 15. Febr. 1816, den Oberhofprediger Fr. Sam. Gottfr. Sack in Berlin (nach dessen Tode aber den Hofprediger Dr. Eylert in Potsdam) und den Generalsuperintendenten Dr. Borowsky in Königsberg zu Bischöfen. Sie haben den Rang königl. Oberpräsidenten und es soll ihnen in der Anrede und im Schreiben das Prädicat „Hochwürdiger," so wie alle übrigen Vorzüge und Ehrenrechte eines Bischofs beigelegt werden. Sie tragen auf der Brust ein goldnes Kreuz. So hat auch die evangelische Kirche im Herzogthume Nassau einen Bischof erhalten. Unter ihm steht die gesammte evangelische Geistlichkeit des Herzogthums. Er ist zugleich correspondirendes Mitglied der Landesregierung und beständiger Referent für alle kirchliche Disciplinarsachen und die Besetzung geistlicher Aemter. Auch hat durch Alexander I. die evangelische Kirche des russischen Reiches in Dr. Cygnäus einen Bischof erhalten.

Noch hätten wir in diesem Artikel von der Kleidung, von den Einkünften und andern Gegenständen, das Episcopat betreffend, sprechen können, wenn wir nicht allzuweitläuftige Artikel gern vermeiden möch-

ten. Wir werden darum die angeführten Gegenstände in den Artt.: Liturgische Kleidung. — Clerus — und anderwärts berühren und auf den Hauptartikel Bischof zurückweisen.

X) **Allgemeiner Rückblick auf die Verdienste und Verirrungen dieser hochgestellten Kirchenbeamten.**— Wir würden sehr ungerecht seyn, wenn wir nicht unter den Bischöfen des Morgen- und Abendlandes zu allen Zeiten, wenn auch früher in größerer, später in geringerer Zahl ausgezeichnete Männer an Geist und Herz nennen wollten. Um ihre Verdienste nachzuweisen, wird es auch hier gut seyn, dieselben in einzelnen Beziehungen und Punkten zu betrachten. Zwar wird nur eine höchst allgemeine Skizze möglich seyn, allein die dahin gehörigen erläuternden Thatsachen werden wir in andern Artikeln mit anführen und jedesmal auf die hier genannten einzelnen Beziehungen zurückverweisen. Um nun die Verdienste der Bischöfe im Allgemeinen zu überblicken, kann man von ihnen rühmen,

1) **daß sie in den ersten 5 und 6 christlichen Jahrhunderten häufig Männer waren, die sich durch wissenschaftliche Bildung und nicht gemeine Rednertalente auszeichneten.** Die Artikel: Homilie, katechetischer Unterricht u. a. werden dieß vielseitig bethätigen. Die Namen eines Chrysostomus, Basilius Magn., eines Gregorius zu Nyssa und Nazianz u. a. im Morgenlande, und eines Ambrosius, Augustin, Petrus Chrysologus, Leo des Gr. im Abendlande werden nie vergessen werden. Geschichtschreiber, Exegeten, Dogmatiker und gewandte Geschäftsmänner finden wir unter ihnen, und selbst in den spätern Zeiten, wo Bischöfe und Clerus ausgeartet waren, fehlt es nicht an manchen einzelnen rühmlichen Ausnahmen.

2) **In sittlicher Hinsicht glänzen viele bischöfliche Namen aus dem Alterthume mit großem Ruhme herüber.** Nicht wenige starben als Märtyrer für ihren Glauben; viele waren in Zeiten einer rohen Rechtspflege die Vertheidiger und Fürsprecher unschuldig Verfolgter und die sorgenden Väter der Armen, wovon dieses Handbuch bestätigende Beispiele bereits aufgeführt hat und noch aufführen wird.

3) **Sie hatten nicht minder Verdienste um die Ausbildung der kirchlichen Liturgie,** und frühere Arbeiten dieser Art sind sehr vorzüglich, wie dieß die Artt.: Liturgien, Gebete in den öffentlichen gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlungen u. a. lehren werden.

4) **Auch gereicht es ihnen zum Ruhme, daß durch sie sehr viele Kirchen erbauet wurden.** Hier wetteiferten sie gleichsam mit den Fürsten und reichen Privatpersonen, wie dieß der Art. Kirchengebäude darthun wird.

5) **Auch sorgten sie hin und wieder für Schulen und Bildungsanstalten für die Cleriker und für die Jugend,** worüber auch ein eigener Artikel Auskunft geben wird. Schröckh in seiner K. G. hat dieses Verdienst mehrmals gewürdigt, z. B. Thl. 21. S. 138 ff.

6) **Sie waren besonders im Mittelalter geschickte Baukünstler** und überhaupt Beförderer der Kunst in mehr als

einer Beziehung. Schröckh in seiner K. G. Thl. 21. in dem Abschn.: Zeichnende und bildende Künste, hat dieß in vielen Beispielen gezeigt.

So sehr nun aber alles dieß zum Lobe der Bischöfe gereicht, so hat doch auch die Geschichte ihr Schuldbuch nicht vergessen, und Wahrheiten in dasselbe eingezeichnet, die ihren Namen auf immer beflecken werden. Dahin gehört

1) **daß sie schon früh die Schattenseite der Aristokratie im kirchlichen Leben hervortreten ließen, und zwar durch eine drückende Superiorität über den übrigen Clerus — durch Mißbrauch ihrer Einkünfte — und durch das allmählige Zurückziehen von ihren eigentlichen Berufsgeschäften.** — Schon Gregor von Tours (im 6. Jahrhundert) erzählt in seiner historia Francor. IV. 12. die empörendsten Grausamkeiten und Gemeinheiten der Bischöfe seiner Zeit. „Der Bischof Cautinus trank jedesmal so viel als 4 Personen und „war dabei so habsüchtig, daß er alles wegnahm, was er nur erreichen „konnte. Nun hatte ein Presbyter seines Sprengels einen Schenkungsbrief von der Königin über eine Besitzung erhalten; von diesem „verlangte er sogleich die Auslieferung desselben. Da dieser sich aber „weigerte und sagte: er dürfe seinen Kindern das Eigenthum nicht „entziehen; so wurde der Bischof über die Weigerung so aufgebracht, „daß er ihn in einen Sarg einschließen ließ, worin schon ein in Verwesung übergegangener Leichnam lag. Nur durch einen Zufall wurde „sein Leben gerettet und er floh zum Könige. Doch blieb der Bischof „Cautinus ungestraft. So prügelte auch der Bischof Albinus seinen „Archidiacon Vigilius in der Kirche, während des Hinganges zum Altare, riß ihm die Alba herunter, trat ihn mit Füßen und ließ ihn „ins Gefängniß werfen, weil dessen Leute einem Kaufmanne Oel gestohlen hatten." — Eben so zeigen sich früh schon Spuren von der gewissenlosen Verwaltung kirchlicher Einkünfte von Seiten der Bischöfe. Bereits Chrysostomus (hom. LXXXVI. in Matth. p. 894. Tom. I. Explanat. in N. T. Francof. 1697) macht ihnen deshalb bittere Vorwürfe. Die Vermischung des Privatvermögens der Bischöfe mit den kirchlichen Einkünften müssen schon Synoden des 5. Jahrhunderts rügen und auf die Anstellung eines aus dem Clerus dringen, dem mit dem Amtsnamen „Oeconom" die Verwaltung des Kirchengutes besonders übertragen wurde. Die Habsucht der Bischöfe tritt vom 5. Jahrhundert immer deutlicher hervor und sie hatten im Abendlande besonders das Glück, weit mehr Herren über Kirchengüter zu seyn, als der übrige Clerus. Daraus hat sich auch das Mißverhältniß gebildet, welches sich in allen Jahrhunderten gleich bleibt, daß die Bischöfe auf Kosten des übrigen Clerus hohe Einkünfte bezogen und recht eigentlich in Pfründner, d. h. in Kirchenbeamte mit hohem Gehalte ohne anstrengende Berufsgeschäfte — ausarteten. Ja die neueste Zeit selbst hat im römischen Cultus diese Erscheinung wiederholt, wie wir dieß beim Artikel: „Einkünfte des Clerus" näher bemerken werden. — Eben so tadelnswerth erscheinen die Bischöfe auch, daß sie sich vornehm von den Geschäften zurückzogen, das Predigen und Lehren andern Clerikern überließen und sich der wissenschaftlichen Bildung bald entfremdeten. Welch ein Unterschied ist schon zwischen den Bischöfen des 5. Jahrhunderts

und zwischen den Bischöfen zur Zeit Carls des Gr.! Man erstaunt über die armseligen Forderungen, die jetzt an die Bischöfe und an den Clerus überhaupt gemacht werden. Aus einem Schreiben Carls des Kahlen (war ein Enkel von Carl dem Gr.) (epist. ad Nicol. I. p. 359. in Sismondi Concill. Gall. Tom. III.) sieht man, daß im J. 816 ein Erzbischof zu Rheims gewählt worden war, der kein Wort aus dem Evangelium erklären, ja es kaum lesen konnte. Nicht minder tritt als tadelhaft bei den Bischöfen hervor

2) **ihre Leidenschaftlichkeit und Grausamkeit bei den dogmatischen Meinungskämpfen, besonders vom 3. bis zum 7. und 8. Jahrhundert hin.** (Auch hat die spätere Inquisition in ihnen oft thätige Beförderer gefunden.) Hier, wo die Synodalversammlungen aus lauter Bischöfen und zwar von jeder Abstufung bestanden, zeigt sich ein Geist der Verstandesbefangenheit, der ungezügeltsten Leidenschaften und der empörendsten Grausamkeit, den man am wenigsten bei Männern suchen sollte, die an die Spitze des christlichen Lehrstandes gestellt waren. Statt vieler Beispiele lese man nur in Schröckh's K. G. Th. 18. S. 452 ff. Die dort erzählten Abscheulichkeiten auf einer Synode machen es erklärlich, wie dieselbe *σύνοδος ληστική*, Latrocinium Ephesinum, genannt werden konnte. Und doch erklärt der wahrheitsliebende, unpartheiische Walch (Entw. einer Ketzergeschichte 6r Thl. S. 260 ff.), daß die Sittlichkeit mehrerer anderer Synoden, die selbst für ökumenisch galten, nicht höher zu stellen sei. Im Mittelalter traten die Fehler und Verirrungen der Bischöfe immer greller hervor und offenbaren sich

3) **in dem immer leidenschaftlicheren Streben nach weltlicher Macht — in offener Empörung gegen Fürsten und Regenten — in rohen kriegerischen Beschäftigungen — und in einer oft bis zur Verworfenheit herabsinkenden Habsucht.** — Den Beweis für die erste Behauptung haben wir schon oben geführt, wo wir von den Ursachen des steigenden bischöflichen Ansehens sprachen. Was aber ihr pflichtwidriges Betragen gegen Kaiser, Könige und Fürsten betrifft, so begann dieß, genau genommen, schon früh. Wer dächte nicht hier an das anmaßende Betragen des mailändischen Bischofes Ambrosius gegen den Kaiser? Dergl. Scenen wiederholen sich in jedem Jahrhunderte; aber nie tritt doch der bischöfliche Uebermuth deutlicher hervor, als im Anfange des 9. Jahrhunderts in der Geschichte Ludwigs des Frommen und seiner Söhne. Man vergl. auch darüber Schröckh K. G. Thl. 22. in dem Abschn.: Rechte der Fürsten über den Clerus. — Aehnliches geschah auch in der Folge noch. — Anlangend den kriegerischen Geist der Bischöfe und des übrigen Clerus besonders in der spätern Hälfte des Mittelalters, so findet man auch darüber in Schröckhs K. G. Thl. 22. IV. Abschn.: „Kriegerischer Geist des Clerus" solche Details, die ein höchst trauriges Sittengemälde jener Zeit liefern. Selbst nach der Reformation verschwand dieser Geist nicht ganz, und noch im 30jährigen Kriege verlor der gefürstete Abt von Fulda in der Schlacht bei Lützen, in welcher er, mit einem Crucifixe herumreitend, den kaiserlichen Truppen Muth einzusprechen suchte, durch eine Kugel sein Leben. Die spöttische Grabschrift, die ein damals bekannter Dichter,

Johannes Rist auf ihn gemacht hat, findet sich in Vogels Leipziger Annalen vom Jahre 1632. p. 489. — Erwäget man, daß dieser kriegerische Geist des Clerus dem Reformationszeitalter unmittelbar vorherging, so darf es nicht befremden, wenn die Reformatoren gleich anfangs darauf drangen, daß die weltliche Macht von dem bischöflichen Amte sollte getrennt werden, und daß sie im protestantischen Kirchensysteme den Bischofsnamen geflissentlich zu vermeiden suchten. — Wie wenig sie auch um eben diese Zeit das scheueten, was man turpe lucrum zu nennen pflegt, ergiebt sich daraus, daß sie von den Pfarrern für die Erlaubniß, sich Beischläferinnen halten zu dürfen, einen gewissen Preis bezahlen ließen. So erzählt der freimüthige deutsche Philosoph Heinr. Cornel. Agrippa (geb. zu Cölln 1487) in dem berühmtesten seiner Bücher de incertitudine et vanitate scientiar. c. 64. der Ausg. vom J. 1536, daß ein gewisser Bischof von 11000 Priestern seines Sprengels für die Erlaubniß, Concubinen zu halten, eben so viele Goldgülden empfangen habe.

So flüchtig nun auch dieses Sittengemälde entworfen seyn mag, so wird ihm doch der Sachverständige das Zeugniß der Wahrheit und Unpartheilichkeit nicht versagen. Noch eine Bemerkung zur Ehre der Reformation und der fortgeschrittenen bessern Zeit können wir hier nicht unterdrücken. Es ist oft nachgewiesen und auch von katholischen Theologen und Historikern eingestanden worden, daß die Reformation selbst auf die katholische und namentlich auf die deutsch-katholische Kirche wohlthätig zurückgewirkt habe. Wir glauben keinen schlagendern Beweis für diese Behauptung anführen zu können, als wenn wir auf die große Umwandlung zum Bessern der deutsch-katholischen Bischöfe seit der Reformation bis auf unsere Tage hinweisen. Wie wenig gleichen sie ihren frühern Brüdern, wie mancher hat vor und mit uns gelebt, in dem man den Menschen, wie den Gelehrten und gewissenhaften Kirchenbeamten schätzen muß. Die Namen z. B. eines Freiherrn von Dalberg, eines Herrn von Wessenberg u. a. werden darum immer eine Zierde deutscher Bischöfe in neuerer Zeit bleiben.

---

und zwischen den Bischöfen zur Zeit Carls des Gr.! Man erstaunt über die armseligen Forderungen, die jetzt an die Bischöfe und an den Clerus überhaupt gemacht werden. Aus einem Schreiben Carls des Kahlen (war ein Enkel von Carl dem Gr.) (epist. ad Nicol. I. p. 359. in Sismondi Concill. Gall. Tom. III.) sieht man, daß im J. 816 ein Erzbischof zu Rheims gewählt worden war, der kein Wort aus dem Evangelium erklären, ja es kaum lesen konnte. Nicht minder tritt als tadelhaft bei den Bischöfen hervor

2) **ihre Leidenschaftlichkeit und Grausamkeit bei den dogmatischen Meinungskämpfen, besonders vom 3. bis zum 7. und 8. Jahrhundert hin.** (Auch hat die spätere Inquisition in ihnen oft thätige Beförderer gefunden.) Hier, wo die Synodalversammlungen aus lauter Bischöfen und zwar von jeder Abstufung bestanden, zeigt sich ein Geist der Verstandesbefangenheit, der ungezügeltsten Leidenschaften und der empörendsten Grausamkeit, den man am wenigsten bei Männern suchen sollte, die an die Spitze des christlichen Lehrstandes gestellt waren. Statt vieler Beispiele lese man nur in Schröckh's K. G. Th. 18. S. 452 ff. Die dort erzählten Abscheulichkeiten auf einer Synode machen es erklärlich, wie dieselbe *σύνοδος ληστική*, Latrocinium Ephesinum, genannt werden konnte. Und doch erklärt der wahrheitsliebende, unpartheiische Walch (Entw. einer Ketzergeschichte 6r Thl. S. 260 ff.), daß die Sittlichkeit mehrerer anderer Synoden, die selbst für ökumenisch galten, nicht höher zu stellen sei. Im Mittelalter traten die Fehler und Verirrungen der Bischöfe immer greller hervor und offenbaren sich

3) **in dem immer leidenschaftlicheren Streben nach weltlicher Macht — in offener Empörung gegen Fürsten und Regenten — in rohen kriegerischen Beschäftigungen — und in einer oft bis zur Verworfenheit herabsinkenden Habsucht.** — Den Beweis für die erste Behauptung haben wir schon oben geführt, wo wir von den Ursachen des steigenden bischöflichen Ansehens sprachen. Was aber ihr pflichtwidriges Betragen gegen Kaiser, Könige und Fürsten betrifft, so begann dieß, genau genommen, schon früh. Wer dächte nicht hier an das anmaßende Betragen des mailändischen Bischofes Ambrosius gegen den Kaiser? Dergl. Scenen wiederholen sich in jedem Jahrhunderte; aber nie tritt doch der bischöfliche Uebermuth deutlicher hervor, als im Anfange des 9. Jahrhunderts in der Geschichte Ludwigs des Frommen und seiner Söhne. Man vergl. auch darüber Schröckh K. G. Thl. 22. in dem Abschn.: Rechte der Fürsten über den Clerus. — Aehnliches geschah auch in der Folge noch. — Anlangend den kriegerischen Geist der Bischöfe und des übrigen Clerus besonders in der spätern Hälfte des Mittelalters, so findet man auch darüber in Schröckhs K. G. Thl. 22. IV. Abschn.: „Kriegerischer Geist des Clerus" solche Details, die ein höchst trauriges Sittengemälde jener Zeit liefern. Selbst nach der Reformation verschwand dieser Geist nicht ganz, und noch im 30jährigen Kriege verlor der gefürstete Abt von Fulda in der Schlacht bei Lützen, in welcher er, mit einem Crucifixe herumreitend, den kaiserlichen Truppen Muth einzusprechen suchte, durch eine Kugel sein Leben. Die spöttische Grabschrift, die ein damals bekannter Dichter,

Johannes Rist auf ihn gemacht hat, findet sich in Vogels Leipziger Annalen vom Jahre 1632. p. 489. — Erwäget man, daß dieser kriegerische Geist des Clerus dem Reformationszeitalter unmittelbar vorherging, so darf es nicht befremden, wenn die Reformatoren gleich anfangs darauf drangen, daß die weltliche Macht von dem bischöflichen Amte sollte getrennt werden, und daß sie im protestantischen Kirchensysteme den Bischofsnamen geflissentlich zu vermeiden suchten. — Wie wenig sie auch um eben diese Zeit das scheueten, was man turpe lucrum zu nennen pflegt, ergiebt sich daraus, daß sie von den Pfarrern für die Erlaubniß, sich Beischläferinnen halten zu dürfen, einen gewissen Preis bezahlen ließen. So erzählt der freimüthige deutsche Philosoph Heinr. Cornel. Agrippa (geb. zu Cölln 1487) in dem berühmtesten seiner Bücher de incertitudine et vanitate scientiar. c. 64. der Ausg. vom J. 1536, daß ein gewisser Bischof von 11000 Priestern seines Sprengels für die Erlaubniß, Concubinen zu halten, eben so viele Goldgülden empfangen habe.

So flüchtig nun auch dieses Sittengemälde entworfen seyn mag, so wird ihm doch der Sachverständige das Zeugniß der Wahrheit und Unpartheilichkeit nicht versagen. Noch eine Bemerkung zur Ehre der Reformation und der fortgeschrittenen bessern Zeit können wir hier nicht unterdrücken. Es ist oft nachgewiesen und auch von katholischen Theologen und Historikern eingestanden worden, daß die Reformation selbst auf die katholische und namentlich auf die deutsch-katholische Kirche wohlthätig zurückgewirkt habe. Wir glauben keinen schlagendern Beweis für diese Behauptung anführen zu können, als wenn wir auf die große Umwandlung zum Bessern der deutsch-katholischen Bischöfe seit der Reformation bis auf unsere Tage hinweisen. Wie wenig gleichen sie ihren frühern Brüdern, wie mancher hat vor und mit uns gelebt, in dem man den Menschen, wie den Gelehrten und gewissenhaften Kirchenbeamten schätzen muß. Die Namen z. B. eines Freiherrn von Dalberg, eines Herrn von Wessenberg u. a. werden darum immer eine Zierde deutscher Bischöfe in neuerer Zeit bleiben.

29.

Bischofsweihe im christlich-kirchlichen Leben.

I. Praxis der ältern Kirche in Absicht auf diesen feierlichen Ritus. II. Bischofsweihe in der spätern Zeit, nachdem sich der Cultus in den griechisch- und römisch-katholischen Kirchensystemen bis zur starren Form ausgebildet hatte, und vergleichende Beurtheilung derselben mit der Observanz des beginnenden Christenthums. III. Bischofsweihe nach der Reformation und in der neuern Zeit.

Literatur. Die Hauptwerke sind bei dem allgemeinen Art.: „Ordination" bemerkt worden. Hier führen wir nur an: Bingh. Vol. I. 2. c. 11. p. 156 seqq. — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterth. p. 191 und p. 323. Schöne's Geschichtsforschungen 2r Thl. p. 312. — Jo. Hülsemann de ministro consecrationis et ordinationis sacerdotalis. Lips. 1658 (eine selten gewordene kurze academ. Schrift.)

I) **Praxis der ältern Kirche in Absicht auf diesen feierlichen Ritus.** — Ueber den Ursprung feierlicher Weihungen zu Lehr- und Kirchenämtern im Cultus der Christen haben wir das Nöthige im Allgemeinen in dem Art.: „Ordination" zusammengestellt. Hier handelt es sich mehr um die speciellere Feierlichkeit, die bei dem Amtsantritte der vornehmsten Kirchenbeamten, der Bischöfe, stattfand. Man nennt sie die bischöfliche Ordination oder Bischofsweihe. Sie scheint, wie wir im Artikel Ordination gezeigt haben, in der Einfachheit, wie sie bereits im apostolischen Zeitalter stattfand, bis auf die Zeiten Constantins des Gr. fortgedauert zu haben. Allein da jetzt das bischöfliche Ansehen immer mehr stieg und überhaupt alles im christlichen Gottesdienste sich mehr regelte und prächtiger wurde, so gestalteten sich auch die Amtsweihungen der Bischöfe weit feierlicher. Wir behandeln hier das dabei Uebliche, wie es sich ungefähr mit Constantin auszubilden anfing und dem 4. und 5. Jahrhundert angehört. Das hierher gehörige Material werden wir am besten verarbeiten, wenn wir Alles auf die Beantwortung folgender Fragen zurückführen: 1) **Welchen Zeitraum bestimmte man, bis zu welchem**

die Ordination eines neuen Bischofes für ein erledigtes Bisthum erfolgen mußte? 2) Wer hatte den Bischof zu ordiniren? 3) Wann und wo geschah diese Ordination? 4) Welche negative Bestimmungen waren dabei nöthig geworden? 5) Welches waren die einzelnen Bestandtheile der Ordinationsfeierlichkeit selbst? 6) Wie verhielt es sich mit der Festfeier, die ihren Ursprung der bischöflichen Ordination verdankte?

1) **Wie lang bestimmte man den Zeitraum, bis zu welchem die Ordination eines neuen Bischofes für ein erledigtes Bisthum erfolgen mußte?** — Man kann eine gewisse Fürsorge im christlichen Alterthume nicht verkennen, um erledigte Bischofsstellen schnell und zweckmäßig wieder zu besetzen. In Afrika mußte ein erledigtes Bisthum binnen Jahresfrist wieder besetzt werden, und wie man es mit dem Bisthumsverwesern, den sogenannten Interventoren und Intercessoren, zu halten pflegte, haben wir im Art. „Bischof" gezeigt. — In andern christlichen Provinzen dauerte es nicht so lange. Das Conc. Chalced. (a. 451.) can. 25. verpflichtete jeden Metropolitan, den erledigten Bischofsstuhl binnen 3 Monaten wieder zu besetzen, es sei denn, daß ein unvermeidliches Hinderniß solches nicht gestattete. — Zu Alexandrien mußte die Wahl des neuen Bischofs geschehen, ehe der verstorbene war beerdigt worden. Socrat. h. e. l. 7. c. 7. it. c. 40. sagt: Cyrillus zu Alexandrien (5. Jahrhundert) wäre den dritten Tag nach dem Tode des Theophilus auf den bischöflichen Thron gesetzt worden, und giebt zu erkennen, daß es anderwärts auch so sei gehalten worden. Proclus zu Constantinopel (5. Jahrhundert) wurde ebenfalls geweiht, ehe sein Vorfahr Maximianus war beerdigt worden. Dieß geschah auf Befehl des Kaisers Theodosius, der einen zu besorgenden Aufstand wegen der Bischofswahl verhüten wollte. Inzwischen muß man diese Observanz nicht streng genug haben beobachten können; denn bei Gelegenheit der sogenannten collatio Carthag. a. 411, um die donatistischen Streitigkeiten zu schlichten, waren von 466 Bisthümern 66 unbesetzt geblieben. Gehen wir nun zur Beantwortung der Frage über:

2) **Wer hatte den Bischof zu ordiniren?** — Vor Constantin mag eine bestimmte Regel darüber noch nicht stattgefunden haben. Vielleicht wurde hier im Drange der Umstände der Bischof oft nur von den Presbytern mit Gebet und Händeauflegen geweiht. Jedoch als die Kirche mehr Ruhe von außen erhielt, und ihre Organisation weniger Hindernissen unterworfen war, traten auch hier feste Bestimmungen ein. Unter den Verordnungen, die Ordination eines Bischofes betreffend, steht der Zeit nach der 4. Canon der Nycänischen Synode oben an. „Ein Bischof, heißt es darin, soll wo möglich von „allen übrigen Bischöfen der Provinz ordinirt werden; sollte sich dieses „aber dringender Umstände wegen nicht füglich thun lassen, so müssen „sich wenigstens 3 dazu einfinden, und die übrigen ihre Einwilligung „schriftlich ertheilen; die Bestätigung der Handlung müsse jedoch durch „den Metropolitan erfolgen." — In der Folge wurde besonders in Gallien und Spanien festgesetzt, daß ein Bischof nur in Gegenwart sei-

nes Metropolitan, oder vermöge dessen schriftlicher Genehmigung, geweiht werden dürfe. Wenn die Ordinationszeit festgesetzt war, so fertigte der Metropolit sein Circularschreiben aus und lud die Bischöfe der Provinz ein, bei der Ordinationsfeierlichkeit gegenwärtig zu seyn. Außer dem Metropolitan mußten wenigstens 3 Bischöfe zugegen seyn, eine geringere Zahl wurde nicht für canonisch gehalten. Vergl. Conc. Arelat. I. a. 314. Conc. Carthag. III. a. 397. In einem Canon des Conc. Arelat. II. a. 451. heißt es: daß der Metropolit nicht ordiniren dürfe, wenn außer ihm nicht noch 3 Bischöfe aus der Provinz zugegen wären. Man hielt darauf so streng, daß unter andern ein Concil zu Orange (Conc. Arausiac. a. 441.) verordnete, sowohl der ordinirende, als der ordinirte Bischof sollten abgesetzt werden, wenn nicht die canonische Anzahl der Bischöfe zugegen gewesen sei. Konnte der Metropolit nicht selbst ordiniren, so mußte doch die Ordination mit seinem Vorwissen und vermittelst seiner Vollmacht geschehen. Conc. Carthag. IV. a. 398. c. 39. — Die wenigen Ausnahmen, welche Bingh. Vol. I. p. 163—165 anführt, sind darum mehr auf Rechnung außerordentlicher Umstände und eigenthümlicher Fälle zu setzen. Es lassen sich auch wohl Gründe für diese Maßregel im Geiste und in den Bedürfnissen des christlichen Alterthums nachweisen. Einmal sprach schon das Beispiel der apostolischen Kirche für eine Ordinationsfeierlichkeit, wozu die Gegenwart mehrerer erforderlich war, wie dieß die hierher gehörigen Stellen in der Apostelgeschichte und in den Briefen an den Timotheus zeigen. Aber auch, um die Würdigkeit eines Bischofes, theils in Absicht auf seinen sittlichen Charakter, theils auch in Beziehung auf die damals so wichtige Rechtgläubigkeit zu prüfen, war die Gegenwart mehrerer Bischöfe gewiß sehr erwünscht. Je mehr Bischöfe zugegen waren, denen das Wohl der Kirche am Herzen lag, und die sich der Worte des Paulus an den Timotheus erinnerten: „Die Hände lege Niemanden bald auf und mache dich nicht fremder Sünden theilhaftig,“ desto schwerer mußte es einem Unwürdigen werden, sich in das Episcopat einzudrängen.

3) **Wann und wo geschah die Ordination?** Ueber die erstere dieser Fragen können wir uns kurz fassen, da sie mit der Untersuchung, die wir im Art. „Ordination“ Nr. II. angestellt haben, zusammenfällt. Hier bemerken wir nur so viel, daß das christliche Alterthum keine solennen Ordinationszeiten kennt, sondern daß man zu jeder Zeit nach dem jedesmaligen kirchlichen Bedürfnisse ordinirte. Auch haben Pagius, Bingham u. a. bewiesen, daß bis ins 4. Jahrhundert an jedem Wochentage ordinirt werden konnte. Anlangend die Tageszeit, zu welcher ordinirt wurde, so findet man in der frühesten Zeit des christlichen Alterthums keine bestimmten Nachrichten, und man muß sich mehr an gewisse Vermuthungen halten, daß die Vormittagszeit wohl die gewöhnliche gewesen sei. (Vergl. den allgemeinen Artikel Ordination.) — Weniger Schwierigkeit hat es, das Wo der Ordinationsfeierlichkeit zu bestimmen. Eine alte Regel war es, daß dieselbe in der Ortskirche geschehen mußte, für welche ein Bischof war erwählt worden. Cyprian ep. 68. zeigt deutlich, daß wenn eine Ordination für gültig gehalten werden sollte, die benachbarten Bischöfe in derjenigen Kirche zusammenkommen mußten, an welcher der neue Bischof sollte

angestellt werden. In dieser Kirche nun wurde theils die Wahl des Bischofes, wie wir bereits im Art. Bischof gezeigt haben, theils aber auch die Ordination vollzogen. Die afrikanische Kirche hielt über diesen Gebrauch sehr streng. Selbst Augustin wurde zu Hippo ordinirt, und als er zu Fussula ein neues Bisthum errichtet und einen Bischof gewählt hatte, so ließ er den Primaten, ungeachtet er sehr weit davon wohnte, dahin holen, um daselbst die Ordination zu verrichten. Es hat sich auch diese Sitte, wie wir weiter unten sehen werden, mit einer gewissen Beständigkeit erhalten. — Da sich bei der Ordination und bei der Beförderung zur bischöflichen Würde manche Mißbräuche mochten herausgestellt haben, so finden wir auch

4) **einige negative Bestimmungen, die Bischofsweihe betreffend.** Dahin gehört,

a) **daß in kleinen Städten und auf Dörfern, wo ein einzelner Priester zureichend war, kein Bischof ordinirt werden sollte.** Diese Bestimmung machte das Concil zu Sardica in Thracien (a. 347) c. 6 und giebt auch zugleich den Grund dieses Verfahrens an. Es heißt hier nämlich: Non licet simpliciter episcopum instituere in aliquo pago vel parva urbe, cui vel unus presbyter sufficit, non necesse est enim illic episcopum constitui, ne episcopi nomen et auctoritas vilipendatur. Sei es nun, daß die immer mehr wachsende Zahl der Christen mehrere Bischöfe nöthig machte, oder daß man von jetzt an die Bischofswürde immer annehmlicher fand, oder daß auch Bischöfe ausgebreiteter Gemeinden durch Errichtung neuer Bisthümer ihre Geschäfte zu ordnen und zu erleichtern suchten; kurz, wir finden auch nach dieser Synodalverordnung häufig Bischöfe in kleineren Städten und Dörfern. — Klein-Asien allein, ungefähr von gleichem Flächeninhalte wie Großbritannien, zählte beinahe 400 Bischöfe. Es trug zur Vermehrung derselben die Erlaubniß der Metropolitane und der Provinzialsynoden viel bei, daß ein Bischof seine Diöces zertheilen durfte, wenn es zum Besten der Kirche gereichte, und wenn ihm die Geschäfte zu schwer wurden. Im Ganzen genommen mag diese Einrichtung mehr ein Werk der Nothwendigkeit gewesen seyn, besonders wenn man bedenkt, daß sich damals die Bischöfe noch nicht so vornehm von den Geschäften zurückzogen, wie in der spätern Zeit, und daß der Andrang zum Christenthume immer größer wurde. Diese Vermuthung wird Gewißheit, wenn man die geschichtliche Thatsache namentlich in Afrika berücksichtigt, daß die Donatisten in größeren Massen zur katholischen Kirche übertraten und dadurch neue Diöcesaneinrichtungen nöthwendig machten. Ein anderes ähnliches Gesetz war auch dieses, daß

b) **in einer Stadt nur ein Bischof seyn sollte.** Cyprian in seinem 44. Briefe räth die Maxime fest zu halten, daß in jeder Stadt zu gleicher Zeit mehr nicht als ein Bischof sei. Dieselbe wurde auf dem Nicänischen Concil c. 8. wiederholt und bestätigt, und es heißt dort von den montanistischen Bischöfen, die wieder in den Schooß der rechtgläubigen Kirche zurückkehrten, daß der Bischof sie zwar zu Presbytern bestellen oder als Landbischöfe brauchen könne, keineswegs aber könnten sie Stadtbischöfe seyn. Sei nun dieser Grundsatz durch das bischöfliche Standesinteresse erzeugt oder auch durch ge-

wisse lehrreiche Erfahrungen begründet worden, er hat sich mit wenig Ausnahmen, welche Bingham aus der afrikanischen Kirche anführt, immer erhalten. Die Behauptung einiger christlicher Archäologen aber, daß im apostolischen Zeitalter und unmittelbar darauf zwei Bischöfe oft in einer Stadt gewesen wären, einer für die Heiden-, der andere für die Judenchristen, beruht auf so unsichern Angaben, daß eine Untersuchung darüber wohl kein belohnendes Ergebniß liefern dürfte. — Deutlicher tritt jedoch die Sitte bischöflicher Coadjutoren oder Substituten im christlichen Alterthume und namentlich in Afrika hervor. Es waren dieß in der Absicht ordinirte Bischöfe, die einem hochbetagten oder kranken Bischof beigegeben wurden und demselben, wenn er gestorben war, nachfolgten. Auch von dieser Gewohnheit führt Bingh. einige Beispiele an. — Die Regel, die auf alle Cleriker sich ausdehnte,

c) **ne quis vage ordinaretur**, galt auch von den Bischöfen. Auch sie sollten in der Diöces bleiben, in welcher sie ordinirt waren und in keine andere übergehen, auch nicht mehr als ein Amt bekleiden. — Wir gehen zur Beantwortung einer andern Frage über, nämlich

5) **welches waren die einzelnen Bestandtheile der Ordinationsfeierlichkeit selbst?** — Wir können sie in den frühern christlichen Jahrhunderten sehr einfach nennen; denn nach den darüber vorhandenen Nachrichten (Constit. Apostol. l. VIII. c. 4 und 5. c. 16 seqq. — Conc. Carthag. IV. a. 399 can. 4.) lassen sie sich auf folgende zurückführen:

a) Wenn ein Bischof ordinirt wird, so sollen ihm 2 Bischöfe (nach den apostolischen Constitutionen 2 Diaconen) das Evangelienbuch über das Haupt halten und zwar so lange, als der eigentlich ordinirende 3. Bischof das Ordinationsgebet verrichtete, wovon sich in den apostolischen Constitutionen noch folgendes Formular findet: „Gewähre „ihm, o großer Gott, durch Christum, deinen Gesalbten, die Mitthei„lung des heiligen Geistes, auf daß er Macht habe, die Sünden zu „vergeben, andern nach deinem Willen die Ordination zu ertheilen, und „nach der Macht, die du den Aposteln gegeben, das Gebundene auf„zulösen. Verleihe ihm Gnade, daß er dir gefalle in der Sanftmuth „und Reinigkeit des Herzens, daß er standhaft, unanstößig und un„sträflich sei, daß er dir das reine, unblutige Opfer bringe, welches du „durch Christum, zum Geheimniß oder Sacrament des N. T. gemacht „hast, daß es dir sei ein lieblicher Geruch durch Jesum Christum, dei„nen heiligen Sohn, unsern Gott und Heiland, durch welchen dir sei „Preis, Ehre und Anbetung im heiligen Geiste nun und in Ewigkeit. „Amen." —

b) Während dieses Gebetes soll der Ordinator und die übrigen anwesenden Bischöfe ihm die Hände auflegen. (Vergl. den Art. Ordination Nr. V. a.)

c) Nach geschehener Consecration wurde nun der ordinirte Bischof von den andern Bischöfen zu seinem Throne oder Stuhl geführt, und wenn er sich dort niedergesetzt hatte, so empfing er von ihnen den heiligen Kuß.

d) Hierauf wurde ein Text aus der heiligen Schrift verlesen, gewöhnlich die Perikope auf den Sonn- oder Aposteltag, an welchem ordinirt wurde. (S. den Art. Lectionen) und der neue Bischof hielt eine Rede über denselben, welche Sermo inthronisticus genannt wurde. (Vergl. den Art. Homilie.)

Von den Schreiben, welche die neuen Bischöfe an ihre benachbarten Amtsgenossen nach erhaltener Weihe ergehen ließen, wird das Nöthige erwähnt werden in dem Art. Briefverkehr rc. — In dieser Einfachheit mag die Bischofsweihe vielleicht noch einige Jahrhunderte im Morgen- und Abendlande geblieben seyn, bis eigenthümliche Ursachen auch hier mehr Prunk und characteristisch neue Gebräuche hinzufügten. — Die letzte Frage, welche wir noch zu erörtern haben, ist diese:

6) **Wie verhielt es sich mit der Festfeier, die ihren Ursprung der bischöflichen Ordination zu verdanken hat?** — — In welcher hohen Achtung der Clerus überhaupt und das bischöfliche Amt insbesondere standen, kann man daraus abnehmen, daß man hin und wieder den Tag jährlich festlich beging, an welchem ein Bischof war ordinirt worden. Dergleichen heißen Natales episcoporum, wodurch das Wort Natalis in der Kirchensprache abermals eine neue Bedeutung erhielt. Wenn es ursprünglich den Geburtstag anzeigte und man es darum von den Denktagen der Märtyrer brauchte, weil das christliche Alterthum den Tod erst als Uebergang in das wahre Leben betrachtete, so gestaltete sich das Wort Natalis episcoporum — als Tag zum Andenken der Bischofsweihe — völlig eigenthümlich. — Ueber die Zeit, wenn diese Sitte aufkam, ist nur so viel gewiß, daß sie schon im Anfange des 5. Jahrhunderts allgemein seyn mußte, weil Ambrosius, Hilarius, Paulinus, Augustinus, Leo der Gr. u. a. dieselbe schon wie eine bekannte Sache erwähnen. Um diese Zeit finden wir auch, daß die Ordinationen stets am Sonntage vorgenommen wurden, da doch früher, wie wir erwähnt haben, eine andere Praxis stattgefunden hatte. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß diese Gedächtnißfeier nur in dem eigenthümlichen Sprengel eines Bischofs stattfand. — Wie es Sitte und Regel war, daß der Ordination eines Bischofes mehrere Bischöfe beiwohnten, so finden wir auch noch Einladungen an benachbarte Bischöfe zur Theilnahme an dem Jahrestage ihrer Amtsweihe. Eine solche Einladung erhielt Paulinus Nolanus von einem Bischofe Anastasius. S. Paulin. ep. ad Delphin. XVI. 2. — Noch sind auch Gedächtnißpredigten auf solche Tage vorhanden, nämlich 2 von Augustin und Leo dem Gr. Den Geist derselben und ihre eigenthümliche Beschaffenheit findet man gut gewürdigt in Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 3. p. 323—326. — Es ist nicht zu leugnen, daß dergleichen Feste lehrreiche Feierlichkeiten werden konnten und nach dem Zeugnisse der vorgenannten Predigten auch wirklich geworden sind. Darum ist es zu bedauern, daß sie mit dem 9. Jahrhundert aus der Kirche im Abendlande wieder verschwanden. Etwas länger dauerten sie im Morgenlande, und es ist bemerkenswerth, daß die Nestorianer bis auf die neuern Zeiten herab viel Vorliebe für dieselbe bewiesen haben. Uebrigens zeigt sich keine Spur weiter von einem ähnlichen Feste in der spätern und neuern Zeit.

II) **Bischofsweihe in der spätern Zeit, nachdem**

sich der Cultus in den griechisch- und römisch-katholischen Kirchensystemen bis zur starren Form ausgebildet hatte, und vergleichende Beurtheilung derselben mit der Observanz des beginnenden Christenthums. — Wir wählen absichtlich den eben angedeuteten Zeitpunkt, um sowohl in der griechischen wie in der römischen Kirche die Veränderungen nachzuweisen, die sich in Lehre und Ritus nach und nach selbst bei dieser einzelnen kirchlichen Feierlichkeit nachweisen lassen. Zuförderst mag eine Beschreibung der Bischofsweihe

a) **in der griechisch-katholischen Kirche hier ihren Platz finden.** Sie ist zwar zunächst entlehnt von dem griechischen Cultus im russischen Reiche, soll aber im allgemeinen und wesentlich mit der Observanz der verwandten Schwesterkirche im Morgenlande übereinstimmen. Die Quelle, woraus wir schöpfen, ist eine Monographie, die 1725 zu Petersburg, und später mehrmals aufgelegt, herauskam, und wovon sich ein kürzerer Auszug in Bellermanns kurzem Abriß der russischen Kirche, und ein längerer Auszug in Schmitt's Darstellung der morgenländischen griechisch-russischen Kirche befindet. Wir theilen das Ganze in möglichster Kürze mit und verweisen den Leser, der weitläuftiger belehrt seyn will, auf die angeführten Bücher. — Nach der Wahl eines Bischofes oder Erzbischofes erfolgt die Ordination desselben auf folgende Weise: In der Kirche liegt auf der Erde ein Teppich, auf welchem eine ganz eigene Hieroglyphe gewebt oder gemalt ist. Es ist ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln, er steht auf einer mit Mauern und Thürmen befestigten Stadt, durch welche auf dem Gemälde 3 große Flüsse laufen. Simon von Thessalonich deutet diese Hieroglyphe also: „Das Sinnbild soll dem Erwählten anzeigen, „daß er durch verschiedene Geheimnisse werde geführt werden. Die „Flüsse bedeuten die Fruchtbarkeit der Lehre, die Stadt sei der bischöf„liche Stuhl oder Dioces und der Adler mit den Strahlen stelle die „Gaben der Gnade und der Gottesgelahrtheit vor." — Ferner ist eine Bühne oder Erhöhung von höchstens 8 Stufen in der Kirche erbaut; auf welcher die Metropoliten und Erzbischöfe ihre Stühle einnehmen. Die Archimandriten, Igumenen, Protopopen stehen rund umher. — Auf Befehl der Bischöfe wird der Einzuweihende hereingeführt und an den Schwanz des Adlers gestellt. Er macht 3 Verbeugungen gegen die Bischöfe. Der Protodiaconus kündigt seine Annäherung mit folgenden Worten an: Der Geliebte Gottes (Name und Würde) der Erwählte und Bestätigte, wird hierher geführt, um eingeweiht zu werden zu einem Bischofe oder ꝛc. von den Städten (Die Namen. — Es sind 2 Städte gemeint; denn in der russischen Kirche hat jedes Bisthum 2 Hauptstädte), welchen Gott erhalte. Der Erwählte hält die Bibel in seinen Händen. — Der erste Erzbischof fragt nun: Warum kömmst Du hierher und was verlangst Du von meiner Niedrigkeit? — Antw.: Die Auflegung der Hände zu der Gnade des heiligsten bischöflichen Ordens. Frage: Was glaubst Du? Antw.: Ich glaube an einen Gott ꝛc. (der gewöhnliche kürzere Glaube). Der Erzbischof giebt ihm nun mit kreuzweis gelegten Händen den Segen und sagt: Die Gnade Gottes des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes sei mit euch! — Hierauf geht der Neuerwählte gegen die Mitte des Adlers und der

Protodiacon wiederholt die vorige Verkündigung. — Sodann sagt der Erzbischof: Erkläre uns ausführlicher, was ist dein Bekenntniß und Glaube von der Menschwerdung des Sohnes und Wortes Gottes, der in einer Hypostasie ist? Der neue Bischof liest nun ein ausführlicher geschriebenes Glaubensbekenntniß ab, und in demselben stellen sich folgende eigenthümliche Aeußerungen heraus: „Ich glaube auch an die „Traditionen von Gott und göttlichen Dingen, welche in der allein „apostolischen Kirche aufbehalten worden. Ueberdieß verdamme ich den „Arius, Macedonius und alle Pneumatomachos, den Nestorius und Alle, „die mit ihnen übereinstimmen. Mit lauter Stimme rufe ich nachdrücklich aus, Anathema allen Ketzern! Anathema allen Ketzern an „allen Orten! Ich bekenne, daß die Jungfrau Maria einen aus der „Dreieinigkeit nach dem Fleische geboren hat." Der Erzbischof giebt wieder mit kreuzweis gelegten Händen den Segen.

Der Erwählte tritt nun zum Kopfe des Adlers und der Protodiaconus verkündigt zum dritten Male, wie oben, die Einweihung. Nun nochmals der Erzbischof: Erkläre uns, wie Du die Canones der heiligen Väter und heiligen Apostel hältst? — Hierauf liest der Erwählte ein sehr langes Bekenntniß ab, mit dem Versprechen, den ausgesprochenen Verbindlichkeiten nachzukommen. Dieses muß er selbst geschrieben und mit seinem Namen unterzeichnet haben. Aus diesem langen Bekenntnisse wollen wir nur Einiges besonders Characteristische ausheben. Der Ordinand sagt unter andern darin: Ich verspreche, daß ich die Canones der heiligen Apostel, der 7 ökumenischen und frommen Provinzialconcilien beobachten will — was sie angenommen haben, nehme ich an, was sie verworfen haben, verwerfe ich. — In allen Dingen will ich übereinstimmen mit den berühmtesten Metropoliten, Erzbischöfen, Bischöfen und sowohl den Orden nach den göttlichen Gesetzen, als auch die Canones der heiligen Apostel und Väter vertheidigen. Ich verspreche, daß ich keine fremden Gebräuche in die Traditionen der Kirche und in die bekannten Ceremonien, noch weniger insonderheit einiger von den Lateinern erfundene Neuerungen einführen will. — Ich will nicht erlauben, daß überflüssige Kirchen um des Gewinnstes willen erbaut werden, damit sie nicht hernach aus Mangel eines gehörigen Capitals zu ihrer Erhaltung in Verfall gerathen. Ich verspreche auch, daß ich wo möglich alle Jahre, zum wenigsten einmal in 2 oder 3 Jahren, die mir anvertraute Heerde besuchen und untersuchen will, damit nicht unbekannte und von der Kirche nicht versicherte Gräber, für Begräbnisse der Heiligen geachtet und mit gottesdienstlicher Anbetung verehrt werden. — Betrüger, die sich für Besessene ausgeben und mit bloßen Füßen und in ihren Hemden herumgehen, will ich nicht allein vermahnen, sondern auch der weltlichen Obrigkeit überliefern. — Ich will mich fleißig bemühen, alle Betrügereien, die von Geistlichen oder Weltlichen unter dem Vorwande der Frömmigkeit begangen werden, zu verbieten. Ich will dafür sorgen, daß die Gott gebührende Ehre nicht den heiligen Bildern erwiesen und ihnen nicht falsche Wunder zugeschrieben werden u. s. w. (So mag die griechische Kirche wohl auch dergleichen Erscheinungen gehabt haben, wie das Müncher Christusbild, Labre, Gaßner, Hexe in Clarus, die Wunder des Fürsten Hohenlohe. Wie energisch aber Peter der Gr. geistliche

Wunderthäter, d. h. Betrüger, zu bestrafen wußte, davon hat Bellermann in dem genannten Abrisse mehrere Beispiele angeführt.)

Nach einigen Gesängen wird der Ordinand an den Altar begleitet. Hier kniet er nieder. Einige Bischöfe halten das Evangelium über sein Haupt, so, daß die Blätter nach unten gekehrt sind. Der erste Erzbischof sagt: Laßt uns für ihn bitten, daß die Gnade des heiligen Geistes über ihn komme. Hierauf legen alle Bischöfe ihre rechte Hand auf sein Haupt und der Erzbischof betet für ihn, daß Gott ihn so bestätigen möge, wie er ehemals die Apostel und Propheten bestätigt habe, zu salben die Könige und zu weihen die Priester. Einer von den Bischöfen sagt leise eine Litanei, so daß die Antworten: Herr sey uns gnädig; oder erhöre uns, nur von den innerhalb des Altarplatzes befindlichen Bischöfen gegeben werden. Nach einem andern Gebete legt der erste Bischof ihm das Omophorion, eine Art von Pallium, an. Es ist ein handbreiter Streif Zeug, der an beiden Enden zusammengenäht ist und über die Schultern gehangen wird. Ehemals bestand er aus Schaafwolle und sollte mystisch das verlorne Schaaf andeuten, welches Christus, der gute Schäfer, auf seine Schultern legte. Jetzt wird es von Seide gemacht und mit darauf gewebtem Kreuze. Der Erzbischof sagt dreimal ἄξιος, die übrigen wiederholen es. Hierauf überlieferte er ihm den Mandyas, Panagion, Kappe mit der Bischofsmütze, den Rosenkranz und Bischofsstab, von welchen Gegenständen in dem Art. liturg. Kleidung ausführlich die Rede seyn wird. Eine Beschreibung der Bischofsweihe

b) in der römisch-katholischen Kirche geben wir im Auszuge und in möglichster Kürze auf folgende Art. — In dieser Kirche wird ein neuerwählter Bischof 3 Monate nach der Wahl auf folgende feierliche Weise geweiht: Der Altar wird mit Blumen geschmückt und vor demselben ein Teppich auf den Boden gebreitet. Auf den Altar legt man den Pontificalschmuck, und der Chrisam, Weihwasserkessel, Kelch, die Monstranz, der Ring, die Sandalen, der Hirtenstab, die Mütze, die Handschuhe u. s. w. werden auf die Credenztische getragen. Ferner erblickt man hier 2 kleine Fässer mit dem besten Weine, 2 Brode, wovon eins versilbert, das andere vergoldet ist, welche mit dem Wappen des Amtsprälatens und des Bischofs bezeichnet sind, und 2 vierpfündige Kerzen. Der Amtsbischof sitzt auf dem bischöflichen Stuhle mitten am Altare und der erwählte Bischof steht zwischen den beiden assistirenden Bischöfen. Einer von diesen redet den Amtsprälaten an und sagt ihm, die katholische Kirche verlange, daß N. N. die bischöfliche Würde erhalten solle. Dieser befragt den Candidaten um das apostolische Mandat, und nachdem solches von dem Notar verlesen worden ist, so sagt er bei dem Schlusse desselben: Gelobt sei Gott! — Hierauf muß der Candidat den Eid auf den Knieen leisten, wodurch er sich zur Treue gegen den römischen Stuhl und die katholische Kirche verbindet. Nach der Leistung des Eides küßt der Candidat knieend die Hand des Amtsprälaten. Hierauf empfängt er den Pontificalschmuck, und nachdem er völlig angekleidet ist, so liest er am Altare die Messe und die 2 beistehenden Bischöfe haben ihn in der Mitte. Hernach macht er eine Verbeugung gegen den Amtsprälaten, welcher folgende, die bischöflichen Verrichtun-

gen enthaltende Worte zu ihm spricht: „Die Pflicht eines Bischofs besteht in Urtheilen, Auslegen, Weihen, Austheilung der Priesterorden, Opfern, Taufen, Firmeln." Hierauf wirft sich der Candidat auf die Erde, und indem er einige Zeit in dieser Stellung liegen bleibt, so macht der Amtsprälat über ihn mit dem Hirtenstabe das Zeichen des Kreuzes. Nachher legt er nebst den beiden assistirenden Bischöfen die Hände auf sein Haupt, und der erste sagt, indem er ihm das Evangelienbuch auf die Schultern legt: Nimm hin den heiligen Geist! Alsdann wird ein Tuch um den Hals des erwählten Bischofs geschlagen, und der Amtsprälat salbt seinen Kopf und seine flachen Hände mit Chrisam, segnet und besprengt den Hirtenstab mit Weihwasser und giebt ihm solchen. Nachher reicht er ihm das zugemachte Evangelienbuch und sagt zu ihm: Nimm das Evangelium hin und gehe und predige solches dem Volke, das deiner Aufsicht anvertraut ist. Hierauf geben ihm alle 3 Bischöfe den Friedenskuß. Diese Ceremonie endigt sich mit dem mystischen Opfer des neuen Prälaten, welches in zwei angezündeten Kerzen, zwei Broden und zwei kleinen Fässern Wein besteht. Alsdann empfangen alle Anwesende die Communion, worauf der Amtsprälat die Mütze segnet, sie mit Weihwasser besprengt und auf den Kopf des Bischofes als einen Helm der Vertheidigung und des Heils setzt, dessen beide Spitzen den Hörnern der beiden Testamente gleichen, und ihn den Feinden der Wahrheit fürchterlich darstellen sollen. Hierauf empfängt er die Handschuhe, welche die Reinigkeit eines neuen Menschen abbilden, die die Hände eines neuen Prälaten umgeben, und ihn dem Jacob ähnlich machen muß, welcher dadurch, daß er seine Hände mit Ziegenfellen umwunden hatte, sich den väterlichen Segen künstlich erwarb. Zuletzt wird er auf den Pontificalsitz geführt, worauf vorher der Amtsprälat saß. Die beiden beistehenden Bischöfe führen ihn hernach in der Kirche herum, wo er dem Volke den Segen ertheilt. Die ganze Ceremonie wird mit einer Antiphonie beschlossen.

Indem wir nun die frühere Bischofsweihe mit der spätern in der griechischen und römischen Kirche vergleichen, so stellen sich gewisse Ergebnisse sowohl im allgemeinen, wie im einzelnen heraus.

a) Im allgemeinen zeigt sich, daß die spätere Bischofsweihe Manches von dem ältern Ritus als wesentlich nothwendig beibehalten hat. Dahin gehört das Ordiniren von mehreren Bischöfen, das symbolische Ueberhalten der aufgeschlagenen heiligen Schrift oder des Evangelienbuches, das Auflegen der Hände, der Friedenskuß und eine besondere Liturgie.

b) Dabei ist jedoch nicht zu leugnen, daß die Ceremonien sich gegen die frühere Zeit bei diesem Ritus ungemein vermehrt haben, und daß das Christenthum in seinem Beginnen von der Uebergabe bischöflicher Insignien, von der Salbung und dergleichen noch gar nichts weiß. (S. den Art. liturg. Kleidung.)

c) In Beziehung auf die griechische Kirche tritt selbst bei der dort üblichen Bischofsweihe ihr dogmatischer Fanatismus und ihre Intoleranz hervor, so daß längst verschollene Meinungskämpfe auf dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre noch jetzt fortwirken. Nicht minder bemerkt man auch den Einfluß, den die Regierung auf den Clerus im russischen Reiche übt; denn mehrere Bestimmungen in dem Ordina-

tionsformulare sind ein Wiederschein von den Verordnungen Peters des Gr. in Beziehung auf den Clerus seiner Zeit.)

d) Anlangend die beschriebene römisch-katholische Bischofsweihe, so trägt auch sie die Merkmale eines besondern äußern Einflusses an sich. Die alte Kirche weiß noch nichts von einem Eide, der bei dieser Gelegenheit dem römischen Bischofe hätte geschworen werden müssen, und auch die Abendmahlsfeier dabei in der jetzt üblichen Meßform ist ihr fremd. Die gehäuften Ceremonien, so wie die mystische, oft lächerliche Deutung derselben gehören der spätern kirchlichen Prunksucht und dem spätern kirchlichen Aberglauben an. Will man sich vollständiger von der Bischofsweihe in der römisch-katholischen Kirche unterrichten, so findet man Auskunft in folgenden Schriften: **Ceremoniale consecrationis electi in episcopum juxta pontificale romanum**, lat. und deutsch, gr. 8. Münster. — Eine ähnliche Schrift ist auch zu Cölln bei Du Mont-Schauberg herausgekommen. — Unterricht von der hohen Würde und Gewalt der Bischöfe, nebst einer Erklärung der bei ihrer Einweihung gewöhnlichen Gebräuche. Freiburg 1827. — Ziemlich **in extenso** findet man auch eine Beschreibung der römischen Bischofsweihe in Alexander Müllers encyclop. Handbuche rc. Art. Bischofsweihe 1r B. p. 150 ff.

III) Bischofsweihe nach der Reformation und in der neuesten Zeit. — — Da, wie wir im Art. Bischof gesehen haben, in dem größern Theile der protestantischen Kirche die Bischofswürde aufhörte, so konnte auch natürlich von keiner Bischofsweihe mehr die Rede seyn. Nur die Episcopalkirche, so wie die nordisch-protestantischen Kirchen in Schweden, Norwegen und Dänemark machen davon eine Ausnahme. Am meisten nähern sich, was die Bischofsweihe betrifft, die Episcopalen in England der orientalischen und römischen Kirche. Auch sie statuiren vermittelst der Bischofsweihe besondere Gnadengaben und einen **character indelebilis**. Man vergl. das **Book of common prayer** und Alberti's Briefe S. 637 ff. — Aber auch die Lutheraner in Schweden, Dänemark und Norwegen behielten die Bischofsweihe bei, worüber ihre Agenden besondere Formulare enthalten. Die böhmischen und mährischen Brüder, so wie die Zinzendorfische Brüdergemeinde behielten gleichfalls das Episcopat und die feierliche Einweihung dazu bei. Die im J. 1701 von König Friedrich I. von Preußen ernannten beiden Bischöfe wurden zu ihrem Amte eingeweiht. Allein die seit 1816 creirten evangelischen Bischöfe der preuß. Monarchie, so wie auch der neu ernannte Bischof in Nassau, haben bis jetzt keine kirchliche Weihe erhalten. Auch ist von einer bischöflichen Ordination des vom Kaiser Alexander I. ernannten evangelischen Bischofs von Rußland nichts bekannt geworden. Als Observanz in der neuesten Zeit hat sich also festgestellt, daß der Ritus der Bischofsweihe noch fortdauert in den beiden größern Kirchensystemen des griechischen und römischen Katholicismus, in der Episcopalkirche Englands, in den lutherischen Kirchen Schwedens, Dänemarks und Norwegens, daß aber die neu gegründeten Episcopate in der lutherischen Kirche dieser Feierlichkeit entbehren. Uebrigens ist mit diesem Art. zu vereinigen der allgemeinere Art. Ordination.

30.

Breviarium (liturgicum), Brevier.

Ritualbuch der römisch-katholischen Kirche.

I. Name, Begriff und Inhalt des Breviariums. II. Geschichtliche Nachrichten von der allmähligen Ausbildung desselben. III. Geist dieses römischen Ritualbuches — hoher Werth, den die römische Curie noch in der neuesten Zeit darauf setzt, und Stimmen in unsern Tagen für die gänzliche Abschaffung oder zweckmäßige Verbesserung dieses Buches.

Literatur. Wer sich genauer über den Inhalt, die Einrichtung und den Gebrauch dieses Buches unterrichten will, findet Auskunft in Garanti Thes. T. 3. in Nic. Seb. Sibbern de libb. Latinor. ecclesiast. et liturg. Viteb. 1706. — J. Grancolas comment. historic. in Rom. Brev. Venet. 1734. — J. Bona Psalmodia divina c. 18. S. 20. Opp. Antwerp. 1677. S. 912. Bingh. Orig. ecclesiast. Vol. IX. p. 138. — Encyclopädie von Ersch und Gruber. Art. Brevier. — Alexander Müllers encyclopädisches Handbuch für das katholische und protestantische K. R. — Art. Brevier. — Augusti's Denkwürdigkeiten 9r Thl. p. 272 ff.

I) Name, Begriff und Inhalt des Breviariums. — Bereits bei den Römern in der Sprachperiode nach Augustus kömmt das Wort breviarium in der Bedeutung: kurzes Verzeichniß — kurze Uebersicht — Auszug — vor, wie z. B. bei Seneca, Plinius und Sueton. Doch tadelt Seneca ep. 39. das Wort, indem er schreibt: haec (sc. oratio), quae nunc breviarium dicitur, olim cum latine loqueremur, summarium vocabatur. In der Bedeutung von Abkürzung wird dieser Name auf das Ritualbuch der römischen Kirche angewendet, von welchem jetzt weitläuftiger die Rede seyn soll. Es ist dem Plenarium entgegengesetzt und hat seinen Namen daher, weil die Gebete, Lectionen u. s. w. nur einmal angeführt sind, und dann mit Zurückweisung auf die frühern Tage blos summarisch nach den Anfangsworten angegeben werden. Diese jetzt genannte Bedeutung des Wortes Breviarium soll nach Einigen nicht älter als das Werk seyn, welches die Aufschrift führt: Micrologus de ecclesiast. observationib., dessen Verfasser Ivo

von Chartres im Anfange des 12. Jahrhunderts lebte. Allein es ist unstreitig älter, wie dieß Gerbert: **Vetus liturgia Aleman. Vol. III.** S. 797 nachgewiesen hat. Der Inhalt des Breviers (wie man diese Agende im gemeinen Leben häufiger zu nennen pflegt) ist eine Sammlung von Abschnitten aus der heiligen Schrift, aus den Kirchenvätern, kurzen Geschichten von Heiligen, Gebeten, Hymnen, Responsorien, Antiphonien u. s. w., so wie alle diese Stücke beim Gottesdienste der katholischen Kirche an den dazu durch kirchliche Verordnungen festgesetzten Zeiten bestimmt worden sind, und wie sich die Geistlichen ihrer bei ihren täglichen Andachtsübungen zu bedienen haben, nebst Anweisung zum Gebrauche derselben. Hierin besteht das **officium divinum.** (Beiläufig zur Erläuterung des eben Gesagten bemerken wir, wie sich der Sprachgebrauch in der römischen Kirche für die Worte Liturgie und **officium** fixirt hat. Die Bedeutung des ersten verengerte man dahin, daß man darunter den Inbegriff von Gebeten, Bibellectionen u. dergl., wie sie beim Meßgottesdienste üblich sind, verstand; mit dem letztern aber benannte man ohne weitern Zusatz den, außer der Messe von den Geistlichen zu haltenden Gottesdienst. Daraus erklären sich die Ausdrücke **officium matutin. vespertin. officium b. Mariae** und dergl.) Es heißt **privatum**, inwiefern jeder dazu verbundene Geistliche es für sich feiert, und **officium publicum**, wann es, wie dazu Canonici und Mönche verpflichtet sind, in der Kirche gemeinschaftlich gefeiert wird. — Es besteht aus 4 Hauptabtheilungen, welchen die kirchlichen Vorschriften und Anweisungen zum Gebrauche (**rubricae**) vorangehen und einige Anhänge folgen. — Die erste Abtheilung enthält das Psalterium, d. h. die Psalmen, nach den Tagen der Woche und den Tagzeiten (**horae canonicae**), abgetheilt; — die zweite, das **Proprium de tempore**, Gebete, Hymnen und Lesestücke, deren sich die Geistlichen an den Festen, die sich auf Christus beziehen, zu bedienen haben; — die dritte, das **Proprium de sanctis**, welches in sich begreift, was für die Feste der Heiligen gehört; — die vierte, das **Commune Sanctor.**, worin das vorkömmt, was an den Festen zu beten und zu betrachten ist, die keine besondere Tagszeiten haben. Die Anhänge enthalten a) das **Officium b. Mariae**, b) das **Off. defunctor.**, c) **Psalmi graduales**, d) **Psalmi poenitentiales**, e) **ordo commendationis animae**, f) **benedictio mensae et itinerarium Clericorum.**

In der Zeit des Urchristenthums waren keine besondern Gebetszeiten festgesetzt, wiewohl man es aus einigen Stellen der Apostelgeschichte folgern will; aber schon im 2. und 3. Jahrhundert wurde es üblich, täglich drei Mal zu beten. **Cfr. Tertull. de oratione c. 19. — Cyprian. de orat. Domini.** Im 5. Jahrhundert geschieht schon einer 5—7maligen Gebetsübung Erwähnung. S. Hieronymus zu Ps. 119 und an andern Stellen seiner Werke. **Constit. apost.** 8, 34. Doch beschränkte sich die Gewohnheit, so vielmal an bestimmten Stunden zu beten, mehr auf die Klöster. Der heil. Benedict (im 6. Jahrhundert) setzte die 7. Gebetsübung als Regel fest und nannte diese das **Completorium.** Von dieser Zeit an ist wahrscheinlich die Benennung **horae canonicae** üblich geworden. — Diese Gebets- und Andachtsübungen zu bestimmten Stunden wurden früherhin in der

Kirche gehalten. Weiterhin wurde es Gewohnheit und nach und nach Gesetz für die Geistlichen, sie täglich auch zu Hause anzustellen. Auf einigen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts sind die Verordnungen dieserhalb geschärft worden. Jeder Geistliche, der mehr als die 4 kleinern Weihen erhalten hat, ist auf das strengste verpflichtet, sich des Breviers täglich zu diesem Zwecke zu bedienen. In demselben ist nicht nur enthalten, was jedesmal Gegenstand und Inhalt des Gebetes seyn soll, sondern auch bestimmt, zu welchen Stunden des Tages die verschiedenen Andachtsstunden anzustellen sind. Man nennt diese täglichen Beschäftigungen die priesterlichen Tagszeiten. Die erste heißt die Mette (matutina sc. hora), um Mitternacht, auch die Laudes, weil das Gebet in Lob Gottes besteht. Die zweite heißt die Prim (prima oder matutina posterior.), etwa um 7 Uhr. Die dritte heißt die Terz (tertia), um 9 Uhr. Die vierte die Sext (sexta), um 12 Uhr. Die fünfte Non (nona), um 3 Uhr. Die sechste die Vesper (Vespertina prior), um 6 Uhr. Die siebente das Complet, Completorium. Jede Tageszeit hat ihre Bedeutung durch die Beziehung auf das Leiden des Erlösers. S. Adam Rechenberg de horis canonicis. Lips. 1677. Ejusdem exercit. ibid. 1707.

II) Geschichtliche Nachrichten von der allmähligen Ausbildung des römischen Breviers. — Die ersten Anfänge eines solchen Buches können nur in die Zeitperiode der christlichen Kirche fallen, wo das Formelwesen aufkam, wo das Gebet bereits als opus operatum für verdienstlich gehalten wurde, und wo schon die öffentlichen und häuslichen Andachtsübungen an gewisse bestimmte Zeiten geknüpft waren. Im Art. Liturgie ist gezeigt worden, daß für die Abendmahlsfeier, als den wichtigsten Theil des öffentlichen Gottesdienstes, bald stehende Formulare gewöhnlich wurden. Es darf darum nicht befremden, daß diese Sitte auch bei andern gottesdienstlichen Verrichtungen Nachahmung fand und früh schon, wie auf öffentliche gemeinschaftliche, so auch auf besondere Privatandachten ausgedehnt wurde. Die ersten Spuren eines solchen Buches zeugen auch gerade von der Einfachheit der Liturgie, welche in der frühern Zeit üblich war; denn ursprünglich enthielt das kirchliche Buch, später Breviar genannt, außer dem Vaterunser und dem Glaubensbekenntnisse weiter nichts als eine gewisse Anzahl von Psalmen zum Gebrauche bei den kirchlichen Andachtsübungen, weshalb man auch zuweilen lectionarium davon brauchte. Durch die Päpste Leo und Gelasius (5. Jahrhundert), Gregor dem Gr. (6. Jahrhundert), Gregor III. und Hadrian I. (8. Jahrhundert) wurde das Brevier von Zeit zu Zeit abgeändert und erweitert. Durch Gregor VII. erhielt es wieder eine neue Einrichtung, doch immer noch nicht in der Art, daß darauf der Name Breviar., wie wir ihn oben erklärt haben, gepaßt hätte. Erst einer von Innocenz III. im 13. Jahrhundert veranstalteten Sammlung kam dieser Name mit Recht zu, da die damit vorgenommene Veränderung hauptsächlich in der Abkürzung bestand. Da diese Sammlung in der Capelle des Lateranpalastes gebraucht wurde, hieß sie officium capellare. — Wiederum legte der General des Franciscaner-Ordens Haymo unter Gregor IX. im J. 1241 Hand an die Verbesserung dieses rö-

mischen Breviers, und so wurde es im J. 1280 von Nicolaus III. allen Kirchen zum Gebrauche empfohlen. Das Concil von Trident brachte dessen Einführung von neuem zur Sprache. Pius V. gab mehreren Gelehrten und geschickten Männern den Auftrag zu dessen Redaction. Er genehmigte die zu Stande gebrachte Ausgabe im J. 1568 durch eine Bulle und schrieb es den römisch-katholischen Geistlichen in der ganzen Welt zum Gebrauche vor. Als Clemens VIII. im J. 1602 fand, daß das Brevier jenes Vorgängers verändert worden war, gab er ihm wieder die ursprüngliche Gestalt und befahl bei Strafe des Bannes, daß alle künftige Ausgaben sich genau nach dem im Vatican richten sollten. Zuletzt ließ Urban VIII. im J. 1631 die Sprache des ganzen Werkes und die Verse der Hymnen durchsehen. Dieses römische Brevier, welches Urban VIII. in den Anfangsworten seiner ihm vorgesetzten Bulle divinam Psalmodiam nennt, soll nach Radulphus Tungrensis (de Canon. observatt. prop. 22.) von Franciscanern herrühren, wie es denn auch wirklich in einem beinahe unverständlichen Mönchslatein zusammengetragen ist. Seine Verbesserung ist in der neuern Zeit oft in Anregung gebracht worden; (vergl. Gedanken von der Abänderung des Breviers. Ulm 1792), allein von Rom läßt sich eine solche aus bald anzuführenden Gründen nicht erwarten. Auch ist noch vor kurzem dieses Brevier unter dem Titel: Breviarium romanum ex decreto sacrosanct. Conc. Trident. restitutum, S. Pii V. pontificis Maximi jussu editum, Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum, in 4 Vol. 4. in Kempten, bei Kösel auf's neue erschienen.

III) Geist dieses römischen Ritualbuches — hoher Werth, welchen die römische Curie noch in der neuesten Zeit darauf setzt, und Stimmen in unsern Tagen für die gänzliche Abschaffung oder zweckmäßige Verbesserung dieses Buches. — — Alexander Müller in seinem encyclopäd. Wörterbuche Art. „Brevier" erklärt sich über Geist und Inhalt dieser Kirchenagende so: „Der Inhalt dieses bevorzugten Buches ist voller Aberglauben und staatsgefährlicher Lehren. „Die Haare sträuben sich in die Höhe, wenn man daran denkt, daß „katholische Geistliche alle die Gebete und Lectionen hersagen können, „ohne zu fühlen, daß sie der Vernunft und dem Christenthume Hohn „sprechen, ihr Gewissen und die ihren Fürsten schuldige Treue verletzen. „Vom Anfange bis zu Ende liegt dem römischen Brevier die schändlichste Ausgeburt römischer Anmaßung, Pfaffentrug und seltsame „Furcht vor dem Teufel zum Grunde. Wollte man allen den Unsinn, der in dem römischen Brevier (wonach die Provinzialbreviaria „gebildet sind) sich befindet, beleuchten, so müßte man ein Buch schreiben, was noch dicker wäre, als das Brevier selbst." Wie hart nun auch die Anklage klingen mag, der Verfasser ist den Beweis dafür nicht schuldig geblieben. Er hat solche Auszüge aus dem Brevier mitgetheilt, die seine Behauptung nur allzudeutlich bethätigen. Selbst die weltliche Regierung mußte zuweilen in Beziehung auf den Inhalt des Breviers einschreiten. Im J. 1774 und 1782 wurde in Oestreich ausdrücklich befohlen, jene gefährliche Lection des Breviers zu tilgen, in

welcher Gott angerufen wird, daß er der gesammten Geistlichkeit den Geist Gregors VII. einflößen möge.

Der Werth, den die römische Curie auf das Brevier setzt, läßt sich schon aus der Strenge abnehmen, womit sie den Gebrauch desselben vorschreibt. Sogar wird die Auslassung eines der 7 Stücke, woraus die tägliche Andacht besteht, für eine Todsünde erklärt, d. h. eine Sünde, welche, wenn sie nicht bereuet würde, allein schon den Anspruch auf die Seligkeit vernichtet. Wer sich einer solchen Auslassung schuldig macht, verliert sein Recht auf alle geistliche Einkünfte, die auf den Tag oder die Tage fallen, wo er jene Pflicht vernachlässigte, und er kann nicht eher die Lossprechung erlangen, bis er die verwirkten Summen den Armen gegeben. — Nicht ohne große Schwierigkeit erlangt man von Rom eine Erlassung dieser Pflicht: In den ältern und neuern Schriften der Canonisten wird kein Beispiel der erlangten Dispensation von der gewissenhaften Pünktlichkeit in Erfüllung dieser Pflicht erwähnt. Wohl aber weiß man, daß zu den vielen Vorwürfen, die der Cardinal Consalvi im Namen des Papstes dem Freiherrn von Wessenberg machte, auch der gehörte, daß er viele Priester seines Sprengels von jener Verpflichtung entbunden hätte. — Die römische Kirche giebt dem Brevier offenbar den Vorzug vor allen andern Büchern, und wofern die Lehrer ihren Laien nur jenes Buch lesen lassen, so liegt ihr nichts daran, wenn sie sich sehr wenig um andere Schriften kümmern. Ja, sollte ein römischer Priester, wie es oft der Fall ist, nicht im Stande seyn, dem Lesen täglich mehr als anderthalb Stunden zu widmen, so setzt seine Kirche ihn in die Nothwendigkeit, seine gesammten Kenntnisse aus dem Brevier zu schöpfen. Ueber die Theorie, die sich bei katholischen Moralisten in Betreff des Brevierbetens gebildet hat und welche die Christusreligion schändet, giebt Alexander Müller l. l. p. 193 f. ebenfalls Nachweisungen. — Wundern darf man sich darum nicht, wenn man besonders in unsern Tagen mehrmals darauf aufmerksam machte, wie dringend nothwendig eine Umarbeitung dieses Buches sei. Außer mehreren Stimmen führen wir nur den Verfasser der Schrift an: „Die katholische Kirche Schlesiens.“ Hier nennt er p. 106 das Brevier ein Machwerk des Aberglaubens und der Barbarei, ein Pasquill auf die christliche Religion und die Lehre vom Gebete. — Er eifert besonders gegen diejenigen Geistlichen, welche nichts anderes zu thun haben, als das Brevier zu singen und zu beten, ein Buch, welches lauter Gebete enthalte, die keinen Zusammenhang unter einander haben, größtentheils unverständlich seien, die, wenn sie auch verstanden würden, auf die Lage und Umstände des Betenden nicht passen, und worin überdieß so viele Fabeln, thörichte Wünsche und abgeschmackte Possen vorkommen, daß sie nicht einmal ohne Unwillen durchblättert werden können. — Was die Aengstlichkeit anbelangt, mit der man das Privatbeten des Breviers beobachtet, bezeugt er ebendaselbst, „daß jetzt keine Dispensation davon mehr nachgesucht zu werden pflege, sondern jeder stelle es vernünftiger Weise selbst ein, Einzelne ausgenommen, die ihre Zeit nicht besser anzuwenden wissen, und an den Mechanismus zu sehr gewöhnt seien.“

Hat es auch nicht in der neuen Zeit an aufgeklärten Bischöfen

gefehlt, die das Brevier und die Ritualbücher nach ihren bessern Einsichten umzuschmelzen trachteten, so gab es immer wieder andere, die eine solche Abänderung nicht für die Sache einzelner Bischöfe, sondern des Papstes und der allgemeinen Kirche erklärten. So lange daher die Landesherren mit ihren Bischöfen, mit Ausschluß aller päpstlichen Concurrenz, nicht selbstständig den verderblichen und abergläubischen Inhalt des Breviers ausmerzen, wird auch in dieser Beziehung der Widerspruch mit den Staatsgesetzen fortdauern.

31.

Briefwechsel
im christlich-kirchlichen Leben der ersten Jahrhunderte.

I. Allgemeine einleitende Bemerkungen. II. Verschiedene Gattungen von Briefen und Sendschreiben, deren die schriftlichen Denkmäler der frühern christlichen Zeit Erwähnung thun.

Literatur. — **Franc. Bern. Ferrarius de antiquo ecclesiast. Epistolar. genere libr. III. Mediol. 1613. — Phil. Priorii de literis canonicis dissert. c. append. de tractoriis et synodicis. Paris 1675. — J. Rud. Kiessling: de stabili primitivae eccles. ope literar. communicatoriar. connubio. Lips. 1744 und ejusd. dissert. de disciplina Clericor. ex epistolis ecclesiast. conspicua. — Christoph. Ant. Friderici de epistolis vet. eccles. communicatoriis et formatis. Goth. 1754. 4. Bingh. origin. ecclesiast. l. II. c. 4. §. 5. — Baumgarten l. l. p. 542. Rheinwald's kirchliche Archäologie §. 40. p. 99.**

I) Allgemeine einleitende Bemerkungen. — Wir finden in den ersten Jahrhunderten ein Verkehr von Send- und Beglaubigungsschreiben im christlich-kirchlichen Leben, das in mehr als einer Hinsicht die Aufmerksamkeit des Archäologen verdient. Dasselbe näher betrachtend, bethätigt sich das hohe Ansehn, welches die Bischöfe schon früh erlangten, es läßt ferner lehrreiche Blicke auf die ersten Anfänge des Kirchenregiments thun, und ist auch nicht unwichtig für die Sittengeschichte jener Zeit. Genau genommen war dieser Briefwechsel das Werk gewisser ernster Erfahrungen, und eine Gattung solcher Briefe und schriftlicher Atteste zog die andern nach sich. Zu Zeiten der Verfolgungen nämlich mußte es häufig vorkommen, daß fremde Glaubensgenossen an eine Gemeinde sich wandten, die oft nicht nur an ihren Versammlungen und an ihrem Gottesdienste Theil nehmen wollten, sondern zugleich auf Unterstützung, Almosen, weitere Empfehlung an andere Orte oder auf andere thätige Beweise der Gastfreundschaft und der Bruderliebe Ansprüche machten. — So lange die Anzahl der Christen noch klein war, also die fremden Glaubensgenossen noch nicht so häufig kamen, so waren sie gewiß überall willkommen. Aber bei der vergrößerten Menge der reisenden Brüder wurde nicht nur die Aus-

übung der brüderlichen Gastfreundschaft in Ansehung ihrer beschwerlicher, sondern wahrscheinlich benutzten auch bald herumstreifende Betrüger den Christennamen, um sich auf fremde Kosten ernähren zu lassen. — Ueberdieß theilten sich frühzeitig die Christen in mehrere Partheien und Secten, deren jede sich nicht sorgfältig genug vor jeder Gemeinschaft mit den Gliedern der andern hüten zu können glaubte. Auch mochten zu den Zeiten der Verfolgungen hin und wieder Fälle vorgekommen seyn, daß ihre Feinde selbst sich unter der Maske von fremden Glaubensgenossen versteckten, um ihre Anzahl, ihre Versammlungsplätze, ihre sonstigen Einrichtungen auszuspüren, und hernach als Delatoren Gebrauch davon zu machen. Man wurde daher durch diese Erfahrung bald so klug gemacht, daß man nicht mehr jeden fremden Herumläufer, der sich als Glaubensbruder meldete, ohne Unterschied aufnahm, sondern machte es sich zum Gesetz, jeden abzuweisen, der nicht einen Paß von dem Bischofe der Gemeinde bei sich führte, zu welchem er gehören wollte. Nur der Paß des Bischofs wurde für gültig geachtet, wie wir bald weiter unten sehen werden. Die Nützlichkeit der literar. formatar. (s. den folgenden Abschnitt) lernte man bald auch so gut kennen, daß schon Optat von Mileva l. II. p. 48 den Ausdruck davon gebraucht: **Totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat.** Der gleiche Grund dieser Anordnung, der überall eintrat, machte sie auch bald überall gemein und beliebt.

Dadurch wurde es nun aber auch nothwendig, daß gegenseitige Mittheilung der Bischöfe häufiger wurde, und die Gewohnheit, nach der sie einander ihre Wahlen notificirten, allgemeiner werden mußte; denn sonst war man ja hundertfach der Gefahr ausgesetzt, durch falsche Pässe betrogen zu werden, welche sich jeder Vagant unter dem Namen eines unbekannten Bischofes selbst fabriciren konnte. — Endlich wurde es auch schon nicht nur Observanz, sondern förmlich Gesetz (s. Conc. Nic. c. 5.), daß jede Kirche von den Mitgliedern, welche sie ausgeschlossen hatte, also mit einem Worte — von ihren Excommunicirten, Nachrichten an andere Kirchen herumschicken mußte, und der erklärte Zweck davon war wirklich dieser, um dadurch zu verhindern, daß ein Excommunicirter nicht irgendwo an einem fremden Orte, und von einer fremden Kirche, wo er unbekannt war, zur Glaubensgemeinschaft zugelassen werden sollte. Nun ließ sich zwar nicht daran denken, daß man immer diese Nachrichten überall hinbringen konnte, wo es christliche Gemeinden gab; man begnügte sich also, sie nur den benachbarten Kirchen, oder jenen, mit denen man sonst in einigem Verkehre stand, mitzutheilen, und konnte sich auch damit begnügen, da man im Allgemeinen durch die Einrichtung mit den Pässen schon einigermaßen gesichert wurde, daß ein Verbannter nicht leicht von einer fremden Gemeinde aufgenommen werden konnte; denn er konnte ja nirgends einen Paß produtiren. Im 4. Jahrhundert wurde es daher eingeführt, daß unbekannte Fremdlinge, die durch einen Ort reiseten, ohne **literas formatas** von ihrem Bischofe bei sich zu haben, nur zu einer sogenannten **communio peregrina** zugelassen wurden, wenn zuweilen Umstände eintraten, die es nicht zuließen, daß man sie gänzlich abweisen oder zurückweisen konnte. S. Socr. VI. 9. — Conc. Carthag. I. c. 7. Synes. ep. 66.

Doch in einzelnen Fällen, und bei Excommunicirten, die einen besondern Haß auf sich geladen hatten, oder denen man eine besondere Wichtigkeit beilegte, hielt man sich verpflichtet, auch sehr entfernte Kirchen vor ihnen zu warnen, wenn man Ursache zu der Besorgniß bekam, daß sie sich in entferntere Gegenden hinziehen könnten. So schickte man zuweilen solche Steckbriefe, in welchen Excommunicirte signalisirt wurden, von Asien aus nach Rom. (S. die Geschichte Marcians bei Epiphan. haer. 42.), und von Afrika nach Asien (so gab Athanas. dem heiligen Basil von einem Präfekten Lybiens Nachricht, den er excommunicirt hatte. S. Basil. ep. 47.) Allgemein aber setzte man dabei voraus, daß man den Verbannten nirgends in die Gemeinschaft aufnehmen — oder den Bann lösen dürfe, mit dem er belegt war. Hingegen wies aber doch schon die Synode zu Nicäa den Verbannten einen rechtlichen Weg an, auf welchem sie gegen eine vermeintliche ungerechte Excommunication noch einige Hülfe finden konnten; denn sie gestattete can. 5, daß man sich in solchen Fällen an die Provinzialsynode wenden dürfe. Hatte man sich nun einmal von der Nützlichkeit einer Gattung dieses schriftlichen Verkehrs zwischen mehrern Nachbargemeinden überzeugt, so läßt es sich leicht erklären, wie man in mehrern andern Beziehungen ein ähnliches Verkehr einleiten konnte.

II) Verschiedene Gattungen von Briefen, Beglaubigungs- und Sendschreiben, deren die schriftlichen Denkmäler des christlichen Alterthums Erwähnung thun. — Erwähnt finden wir

1) **die literas formatas**, ein Name, der gemeinschaftlich von einigen unter sich verschiedenen Briefgattungen und Beglaubigungsschreiben gebraucht wird. Die wahrscheinlichste Ableitung dieser Benennung dürfte wohl die seyn, daß man es von dem bestimmten Schema: τύπος — forma ableitet, nach welchem diese Briefe abgefaßt waren. Bei Du Fresne unter dem Worte formatae heißt es daher: Priorius de literis canonicis et aliquot alii censuere, literas formatas dictas esse, quod sub certa ac determinata forma, verbisque solemnibus, certis adhibitis praeterea notis et signis concipi solerent. Sie enthielten wahrscheinlich gewisse Merkmale (vielleicht das bischöfliche Siegel) und Charactere, die nicht leicht nachgemacht werden konnten und Verfälschungen verhüten sollten. Andere Ableitungsarten, die sich weniger als wahrscheinlich empfehlen, übergehen wir hier. Nach Bingham gehörten zu diesen literis formatis dreierlei Arten:

a) **Literae commendatoriae**, Empfehlungsschreiben. Man ertheilte sie vornehmern Christen, die in andere christliche Provinzen oder durch dieselben reisen wollten. Auch pflegte man sie denen zu geben, deren Ruf sich in etwas verdächtig gemacht hatte und die darum hin und wieder eines kalten Empfanges gewärtig seyn mußten. Bingham drückt sich über die letztern so aus: quorum existimatio in quaestionem fuerat vocata.

b) **Literae communicatoriae**. Sie wurden allen denen ertheilt, die mit der Kirche in Friede und Freundschaft lebten, und darum auch zuweilen pacificae, ecclesiasticae und canonicae hießen. Baumgarten l. l. rechnet dahin alle jene freundschaftlichen Empfehlungsschreiben, worin man sich Nachrichten von der Wahl eines neuen

Bischofs, Glaubensbekenntnisse und andere wichtige und erfreuliche Begebenheiten gegenseitig mittheilte. Nach der Meinung desselben Verfassers sollen sie pacificae dann geheißen haben, wann sie ein Zeugniß darüber ausstellten, daß Jemand zur Abendmahlsfeier in einer Kirche sei zugelassen worden, oder daß nach erfolgter Kirchencensur die Absolution nicht unterblieben sei. Ihr Name ecclesiasticae, canonicae läßt sich wohl daraus am besten erklären, weil sie selbst durch Kirchenverordnungen gebilligt oder befohlen worden waren.

c) **Literae dimissoriae** heißen diejenigen Beglaubigungsschreiben, welche Cleriker erhielten, die aus einer Diöces in die andere gingen, um damit zu bezeugen, daß solches mit Genehmigung ihres Bischofes geschehe.

Alle diese Briefe, sie mochten nun Mittheilungs-, Empfehlungsbriefe oder gewisse Beglaubigungsschreiben seyn, konnten nur die Bischöfe ausstellen, und schon dieser Umstand mußte, wie wir im Artikel Bischof gezeigt haben, das Ansehn dieser ersten Kirchenbeamten steigern. Eine Competenz dieser Art war höchstens den Landbischöfen, keineswegs aber den Presbytern zugestanden. Als während der Verfolgung einige Bekenner dergleichen Beglaubigungsschreiben ausgestellt hatten, verbietet dieß das Conc. Arelat. I. c. IX. ausdrücklich.

Die schriftlichen Denkmäler des christlichen Alterthums erwähnen ferner:

2) **Literae enthronisticae** (*γράμματα ἐνθρονιστικά*), Circularschreiben bei dem Amtsantritte eines Bischofs. In dem Art. Bischof ist das Nöthige über diese Schreiben von uns erwähnt worden. S. Evagr. h. e. IV. 4.

3) **Literae, s. libelli paschales** (*γράμματα πανηγυρικά s. ἑορταστικά.*) In Suiceri Thesaur. werden sie so definirt: Sunt literae solennes, alias paschales dictae, quibus indicabatur, quando Paschale festum celebrandum. Diese Paschal- oder Osterbriefe gaben im 4. Sec. der ganzen Christenheit Nachricht, an welchem Tage das Osterfest sollte gefeiert werden. Es wurden dergleichen Briefe zuerst von dem alexandrinischen Bischofe zu dem römischen geschickt. Dieser trug dann Sorge, daß dergleichen Briefe zur Kenntniß anderer Oberbischöfe gelangten, die sie dann ihren untergeordneten Bischöfen wieder mittheilten. S. Euseb. h. e. VII. 20.

4) **Literae circulares** (*ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι*), Rundschreiben an die Bischöfe zur Bekanntmachung von Kirchengesetzen oder Citationen. Suicer bei diesem Worte macht dabei die gute Bemerkung: Tum ex Conciliis, tum ex aliis patrum scriptis notum est, consuevisse primos ecclesiae patres acta et decreta concilior. passim ad omnes ecclesias Dei mittere per epistolas, quas non uni privatim dicarunt, sed publice describi ab omnibus dividi passim et pervulgari, atque cum omnibus populis communicari voluerunt. Hac igitur epistolae *ἐγκύκλιοι* vocatae sunt, quia *κυκλόσε*, quoquoversum, et in omnem partem mittebantur. — In der afrikanischen Kirche hießen dergleichen Rundschreiben tractoriae. Augustin ep. 59. (al. 217) ad Victorin. sagt Tractoria v. id. Nov. ad me venit. Baumgarten, Erläuterung der christlichen Alterthümer, bemerkt bei dieser Gelegenheit p. 542: „Die tractoriae sind von doppelter Art gewesen.

Entweder sind darunter die Circular- und Einladungsschreiben verstanden worden, wenn Bischöfe von Kaisern oder Erzbischöfen citirt werden, da oft alle Bischöfe einer ganzen Provinz dergleichen bekommen haben, welches denn a trahendo den Namen gehabt, als eine Ordre, bei Hofe zu erscheinen oder zur Synode zu kommen. — Oder man hat auch, weil beides gemeiniglich auf Einem Papier gestanden, die Befehle zu freien Fuhren, und sie unterwegs frei zu halten, darunter verstanden. Dergleichen Fuhr- und Vorspannbriefe wurden an manchen Orten von den Erzbischöfen und Primaten, ja später auch bei vermehrter Zahl der Klöster von den Generalen der verschiedenen Orden ertheilt.

5) **Literae synodicae — synodales.** — Nach Du Fresne hat sich der Sprachgebrauch der literar. synod. verschieden gestaltet. Man verstand zuvörderst darunter

a) **amtliche Schreiben an einzelne Kirchen**, ausgehend von ganzen Kirchenversammlungen, in welchen die Gründe ihrer gefaßten Beschlüsse auseinander gesetzt wurden. So in Conc. Chalced. act. 5 und 10. p. 244. Hier wird sich die schwierige Benennung tractatoriae literae am schicklichsten erläutern lassen. Sie scheinen nämlich völlig synonym mit den literis synodal. zu seyn, wenn man erwägt, daß in der Kirchensprache die Concilien selbst tractatus genannt werden.

b) **Literas synodicas** pflegte man auch diejenigen Schreiben zu nennen, die neuerwählte Bischöfe an ihre ältern Amtsgenossen erließen, um in denselben von ihrer Rechtgläubigkeit Rechenschaft abzulegen. Diese nun und die darauf ertheilten Antworten nannte man vereint epistolae synodales, wahrscheinlich weil die Synodalbeschlüsse das Hauptkriterium der Rechtgläubigkeit waren. — Im noch engern Sinne wird endlich dieß Wort genommen,

c) daß **epistola synodica** von den bischöflichen Verfügungen an die Presbyter und die noch tiefer stehenden Cleriker in kirchlichen Angelegenheiten gebraucht wird.

Daß mit allen diesen Gattungen kirchlicher Aus- und Beglaubigungsschreiben in der Folge bei veränderten Umständen und Schicksalen der Kirche ebenfalls große Veränderungen vorgingen, läßt sich schon der Natur der Sache nach vermuthen; doch hat sich Einiges davon, wiewohl als schwache Aehnlichkeit in dem Cultus der griechisch-katholischen Kirche und selbst in dem Geschäftsstyl der römischen Curie noch jetzt erhalten, woran wir bei schicklicher Veranlassung jedesmal erinnern werden.

32.

Bullen.

Kirchliche Verordnungen, ausgehend von der römischen Curie.

I. Name und Begriff des Wortes Bulle und Unterschied desselben von dem verwandten Breve. II. Besondere Kennzeichen der feierlichen Bullen. III. Wichtigkeit derselben, um aus ihnen den Geist der römischen Curie kennen zu lernen. IV. Verbindliche Kraft der päpstlichen Bullen.

Literatur. Du Fresne Glossar. s. v. bulla. — Walters Lehrbuch des K. Rechtes p. 117. — Eichhorns Grundsätze des K. R. der katholischen und evangelischen Religionsparthei 1r B. p. 401 f. — Der Art. Bulle in der allgemeinen Encyclopädie von Ersch und Gruber. — In dem encyclopädischen Handbuche von Alexander Müller. — Im Lexicon des K. R. von Dr. Andreas Müller (Domvicar zu Würzburg.)

I) Name und Begriff des Wortes Bulle und Unterschied desselben von dem verwandten Worte Breve. — Zurückgehend auf den Sprachgebrauch dieses Wortes bei den Lateinern, so bedeutet dieses Wort so viel wie Wasserblase. Man brauchte es dann von Verzierungen an Thüren, Gürteln, Büchern und dergl., die eine, jenen Wasserblasen ähnliche Rundung haben und die in der deutschen Künstlersprache zuweilen mit dem Namen „Buckel" belegt werden. Bei Cic. Verr. III. 36. heißt es daher: aureas bullas ex valvis auferre. — Besonders verstand man darunter eine Figur in der Form eines Herzens, die man Kindern vorn am Halse anzuhängen pflegte und die bei freigebornen Kindern und Kindern wohlhabender Aeltern von Gold waren. Ernesti in der Clav. Ciceron. erklärt es daher so: aurea bulla — insigne pueror. ingenuor., cordis forma, quod e collo in pectus dependebat. Cic. Verr. I. 58. — In der spätern Latinität bedeutet das Wort nach Du Fresne sigillum, typus sigillarius — Siegel und Petschaft. Von diesem Siegel, das bulla genannt, unten an gewissen Verordnungen befestigt war, nannte man diese Verordnung selbst bulla. Früh schon war dieser Sprachgebrauch

bei weltlichen Regierungen gewöhnlich, und sogenannte goldene Bullen finden wir an dem Hofe der griechischen Kaiser zu Constantinopel. Bei den deutschen Kaisern kamen sie unter den Ottonen auf. Doch hier ist es uns mehr um den kirchlichen Sprachgebrauch dieses Wortes zu thun. Nach diesen versteht man unter Bullen **Verordnungen der Päpste in Sachen von größerer Wichtigkeit — überhaupt in Glaubens- und Disciplinarsachen, enthaltend entweder allgemeine Verordnungen für die ganze römisch-katholische Kirche, oder nur gesetzliche Anordnungen für die Erhaltung und Einrichtung der kirchlichen Verhältnisse eines Landes.** Sie werden gewöhnlich nach ihren Anfangsworten genannt und sind mit einem bleiernen Siegel in der Form einer Münze versehen. Zuweilen heißt eine päpstliche Bulle auch eine Constitution. — Wesentlich von ihnen sind verschieden die Breven oder die kürzern päpstlichen Sendschreiben. Sie sind auf Papier oder weißes Pergament mit gewöhnlicher Schrift geschrieben, in der Regel nur von einem Secretair signirt. Sie haben ein Siegel von rothem Wachs, worauf Petrus als Fischer abgebildet ist, und sind in der Regel nur an einzelne Individuen, Erzbischöfe, Bischöfe und fürstliche Personen gerichtet. Daher sub annulo piscatoris. Dieser Fischerring ist das kleinere päpstliche Siegel, welches seit Papst Johann XVI., also erst seit dem 15. Jahrhundert, gebräuchlich ist. Der Name kömmt, wie Einige meinen, von dem plattdeutschen Bref oder Brief, nach Andern vom lat. breve se. mandatum her.

II) **Besondere Kennzeichen der feierlichen Bullen.** — Im Aufzählen dieser Kennzeichen folgen wir der Darstellung, wie sie v. Arnoldi in dem Art. Bulle in der Encyclopädie von Ersch und Gruber gegeben hat. — Ungeachtet, heißt es hier, es noch an einer eigentlichen und vollständigen päpstlichen Diplomatik fehlt, und die Regeln, welche die päpstliche Kanzlei bei den verschiedenartigen Ausfertigungen beobachtet, nicht genau bekannt sind, so lassen sich doch mancherlei Kennzeichen der eigentlichen, zumal der feierlichen Bullen angeben. Es gehört dahin:

1) daß sie mit gar wenigen einzelnen Ausnahmen von jeher in lateinischer Sprache ausgefertigt wurden.

2) Bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts war die lombardische, später die neugothische Schrift üblich.

3) Anrufungsformeln, wie sie ehedem besonders in Gebrauch waren, als in nomine St. Trinitatis etc. kommen in Bullen nicht vor. Sie fangen vielmehr:

4) mit dem Namen des Papstes an, doch ohne Beifügung der Namenszahl.

5) Der Titel ist nicht, wie in den Breven, Papa, sondern episcopus, servus servor. Dei. —

6) Dem Titel folgt gewöhnlich eine Anrede und Begrüßungsformel, als dilecte fili, venerabilis frater u. s. w. nach Verschiedenheit der Personen und ihres Standes, mit dem Gruße: Salutem et apostolicam benedictionem — oder der Formel: in perpetuum, ad perpetuam memoriam.

7) Die Eingangsformel giebt den Anlaß und die Beweggründe zum Erlaß der Bulle an.

8) Ist im Texte, der einzelne Personen oder Kirchen und Stifter, oder die ganze katholische Kirche rc. betreffen kann, von Päpsten überhaupt oder von der päpstlichen Macht die Rede, so wird nicht **Papa** oder **Episcopus** — sondern **Pontifex**, — auch mit dem Zusatze **Romanus** — und **Auctoritas apostolica** gebraucht. —

9) Beglaubigungs- oder Besieglungs- und Zeugenformeln kommen nicht vor. Gewöhnlich wurde sonst mit Bedrohungen (bei Bannflüchen), jetzt mehr mit Verheißungen geschlossen.

10) In den Unterschriften herrscht eine große Verschiedenheit. Oft nennt sich unmittelbar nach dem Schlusse der Schreiber der Bulle, z. B. **Scripta per manum Petri Notarii regionarii et scriniarii sacri Palatii**; auch wohl mit Beifügung des Monats und der Indiction. Die Unterschrift des Papstes steht in der Mitte mit vorgesetztem **Ego** und beigefügtem Titel, z. B. **Ego Alexander Cathol. eccles. Episcopus S. S. (subscripsi)**. — Die eigenhändigen aber gehören zu den großen Seltenheiten, und noch seltener ist ein päpstliches Namen- und Titelmonogramm. Der päpstlichen Unterschrift, gewöhnlich von der Hand des Notars, sind Kreuze beigefügt, oder sie steht zwischen einem runden Zeichen (**signum papale symbolicum, orbiculus pontificalis**), dessen eigentlicher Name noch unbekannt ist, und dem päpstlichen Gruß: **bene valete**. Jenes Zeichen, welches den Umfang eines großen Silberstücks hat, besteht aus zwei concentrischen Zirkeln, in deren Zwischenraume der päpstliche Wahlspruch geschrieben ist. Den innern Raum theilt ein Kreuz in 4 Quartiere, in welchen anfangs nur der Name des Papstes mit dem Sigle **P.** oder **P. P.** (**Papa**) sich befand. Später ward üblich, in die beiden obern **S. Petrus**. — **S. Paulus** zu setzen, — in die beiden untern aber die Namen des Papstes, z. B. **Innocentius P. P. II.** — Für ein Monogramm kann diese Figur, so wenig der ringförmigen Gestalt als der Schrift nach gelten. — Das **bene valete** wurde zuerst mit gewöhnlicher Schrift beigefügt, seit Leo IX. aber monogrammatisch in der Art **P. T.** / **A. L.** zusammengestellt und blieb bis in das 13. Jahrhundert üblich. — Nach diesem allen kommen in manchen Bullen die oft zahlreichen, eigenhändigen Unterschriften der Cardinäle, in mehrern Colonnen mit vorgesetztem Kreuze bei jedem Namen, nach dem Worte **Ego** und Beifügung der Würde und des Titels als Presbyter oder **Diaconus Cardinalis, tituli S. crucis in Jerusalem etc.** und der Sigl. **Ss.** (**subscripsi.**) Als Zeugenunterschriften sind sie wohl nicht anzusehen, sondern als ein Beweis von der Zustimmung des Consistoriums der Cardinäle.

11) Dem zu Ende stehenden Datum ist die Stadt oder der Palast, wo die Ausfertigung geschehen, z. B. **Avenioni, Lateran.** u. s w., und der Name des Canzlers oder einer andern Canzleiperson beigefügt, z. B. **Datum nonas Octobris per manum Theophylacti secundi cerii S. sedis apostolicae.** Die eigentliche Zeitangabe ist sehr verschieden. In den ältesten Bullen wird das Jahr noch nach Consulaten, dann nach der Indiction, den Regierungsjahren der Kaiser und römischen Könige, den Ordinationsjahren der Päpste, endlich nach der christlichen

Aere, der dann doch auch die päpstlichen Regierungsjahre noch beigefügt blieben, bezeichnet. Doch ist zu bemerken, daß Jahresanfang oft noch auf den 25. März angenommen ist, so daß eine von diesem Tage datirte Bulle vom J. 1184 z. B. schon in das Jahr 1185 zu rechnen ist. — Manche Bullen haben auch noch andere Signaturen, selbst auf dem Umschlage, welche sich auf Einregistrirung, Abgabe, Publication u. s. w. beziehen. Endlich ist noch anzuführen, daß die päpstlichen Bullen gewöhnlich mehr in die Länge als Breite des Pergaments geschrieben sind, was bei Breven umgekehrt ist. — Von allem diesen soll sich jedoch in der neuern Zeit vieles geändert haben.

III) **Wichtigkeit dieser Bullen, um aus ihnen den Geist der römischen Curie kennen zu lernen.** — Es fehlt noch jetzt an einer pragmatischen Geschichte der Päpste, welche theils die stufenweise Entwickelung und Ausbildung des hierarchischen Systems nachwiese, so wie die Hauptmaximen desselben und die Art und Weise, wie die letztere auch unter schwierigen Umständen geltend gemacht wurden; theils auch eine Sittengeschichte dieser sich so nennenden Statthalter Christi lieferte. Aber in der That das geeignetste Material dazu würde die Sammlung päpstlicher Bullen darbieten. Hier malt sich das Bild hierarchischer Anmaßung gleichsam von selbst aus und zeigt sich in der grellen Gestalt, bei welcher kommende Geschlechter einst unschlüssig seyn werden, ob sie in demselben Wahrheit oder Dichtung erblicken sollen. Unstreitig ist es, daß mehrere dieser Bullen die empörendste Anmaßung der Hierarchie und die Ansprüche der Päpste auf unumschränkte Herrschaft in der Kirche und über die weltlichen Fürsten mit Verkennung des Natur-, Staats- und Völkerrechtes darlegen. — Wir wollen davon nur 2 Beispiele anführen; das eine, um das eben Gesagte zu bestätigen, das andere, um das Stabile und Unveränderliche päpstlicher Maximen auch noch in unsern Tagen darzulegen.

Berüchtigt ist in dieser Hinsicht besonders die sogenannte Nachtmahlsbulle. (In coena Domini.) Zu dieser fürchterlichen Bulle, die sich auf ältere Verordnungen der Päpste gründet, durch welche alle Ketzer und Ketzerbeschützer verdammt werden, gab die Excommunicationsbulle gegen Heiden, Ketzer, Schismatiker, Griechen, Juden u. s. w., die Papst Martin V. zu Ende des Costnitzer Concils abfaßte, die erste Grundlage. Ihre gegenwärtige Gestalt empfing sie durch die Umarbeitungen unter den Päpsten Urban V., Julius II., Paul III., Gregor XIII., Pius V. und vorzüglich unter Urban VIII. Der erste Satz derselben lautet:

„Wir bannen und verfluchen im Namen des allmächtigen Gottes, „des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und kraft der heiligen Apostel Petrus und Paulus und unsrer eigenen Gewalt, die „Hussiten, Wiklefiten, Lutheraner, Zwinglianer, Calvinisten, Hugonotten, Anabaptisten, Trinitarier und vom christlichen Glauben abgefallene, und alle andern Ketzer, wie sie auch den Namen haben, und „von welcher Secte sie seyn mögen, so wie diejenigen, die ihnen glauben, sie aufnehmen und begünstigen, und überhaupt sie beschützen, „und die Ketzereien enthaltenden oder von Glaubensangelegenheiten handelnden Bücher derselben, ohne unsre und des heiligen Stuhles Ge-

„nehmigung, wissentlich lesen oder besitzen, drucken, oder aus irgend „einer Ursache öffentlich oder heimlich, auf welche Weise oder unter „welchem Vorwande es geschehen möge, vertheidigen, so wie auch die „Schismatiker und diejenigen, die sich unserm und des jedesmaligen „römischen Papstes Gehorsam hartnäckig entziehen.“

Nach dieser Bulle darf kein Souverain dem Clerus Steuern zu den gemeinen Landesbedürfnissen abfordern, sie verbietet vom Ausspruche des Papstes an ein allgemeines Concil zu appelliren. Sie verflucht jeden, der den Ungläubigen Waffen zubringt oder andere Hülfe leistet; verflucht denjenigen, der den Recurs nach Rom erschwert oder die Zufuhr der Lebensmittel dahin verhindert. Sie verbietet jede Einschränkung päpstlicher Befehle und jegliche Verhinderung des Erfolgs derselben. Sie verleiht den päpstlichen Legaten uneingeschränkte Gerichtsbarkeit, und nach ihr darf kein Geistlicher vor weltliche Gerichte gezogen werden, und keine weltliche Obrigkeit soll in peinlichen Sachen die Geistlichkeit richten. Der Papst ermächtigt darin seine Nuncien, auch weltlichen Personen Immunität beizulegen; er verbietet jeder Obrigkeit, geistliche Güter zu sequestriren und auf irgend eine Weise zu schmälern. Diese Nachtmahlsbulle wird für ein allgemeines, römisch-katholisches, ewiges Kirchengesetz erklärt und ihre Ge- und Verbote werden mit dem Bannstrahle unterstützt. Nur der Papst kann von den Uebertretungen derselben lossprechen; wer sonst Personen, die der Fluch der Bulle trifft, losspricht, kommt selbst in Bann. Selbst die päpstliche Lossprechung ist unkräftig, wenn der Uebertreter nicht öffentlich widerruft.

Diese Bulle heißt Nachtmahlsbulle, weil sie jährlich am grünen Donnerstage oder am Einsetzungstage des heiligen Abendmahls vom jüngsten Cardinal in Rom in der Peterskirche und mehreren Hauptkirchen in Gegenwart des Papstes, der umstehenden Cardinäle und Bischöfe öffentlich vorgelesen wird. Nach der Ablesung wirft der Vorleser eine brennende Kerze auf die Straße unter das Volk, die den Blitzstrahl der Excommunication bezeichnen soll. Welche Unruhen diese Bulle in mehreren europäischen Reichen veranlaßte, lehrt die Geschichte. Kaiser Joseph II. ließ sie aus allen Ritualen reißen. — Es würde ein milderes Urtheil möglich seyn, wenn diese Bulle vielleicht das einzige Actenstück in seiner Art wäre; allein auch alle übrigen wichtigen, die ganze Kirche angehenden. Bullen sind in ähnlichem Geiste abgefaßt, als da sind die Bullen mit den Anfangsworten: **Unigenitus — Dominus ac redemtor noster — Auctorem fidei — Clerici laicis — Unam sanctam ecclesiam — Sedes apostolica, pia mater. — etc.** — Obgleich das 19. Jahrhundert keinen Bannstrahl mehr fürchtet, folglich diese Bulle ihre Kraft verloren hat, so wird sie doch nach wie vor in Rom verlesen. Sie befindet sich in **Magno Bullario Rom. Tom. IV. p. 113** f. In **Cherubini's Bull. Magn. T. II. p. 179.** Vergl. über den Hauptinhalt derselben **Le Bret's** pragmatische Geschichte der Bulle in Coena Domini 1769. 1770. 4. Thl. I. S. 2 f. — Schröckh's christliche K. G. Thl. XXXI. S. 228, dessen K. G. seit der Reformation Thl. III. S. 266. — 387 ff.

Wir wählen ein Beispiel aus der neuesten Zeit. Wenn man bedenkt, welch eine empörende Forderung von Seiten des Papstes es ist, den Laien zu verbieten, die Urkunden des christlichen Glaubens und

Lebens, die heilige Schrift, zu lesen, wenn die dafür angeführten Scheingründe von protestantischen und katholischen Theologen längst schon in ihrer Nichtigkeit sind gezeigt worden, so sollte man meinen, die päpstliche Curie müsse doch wenigstens, durch den Geist der Zeit gedrängt, eine Ansicht aufgeben, die sich nicht länger vertheidigen und festhalten läßt. Allein das schroffe Gegentheil findet sich in der Bulle von 1824 gegen die Bibelgesellschaften und das Lesen der Bibel. In derselben ist die ganze elende Beweisführung wiederholt, wie sie schon früher von der römischen Curie ist angewendet worden. Die Bibelgesellschaften werden mit den gehässigsten Farben geschildert und die alte Behauptung wird wiederholt, außer der römischen Kirche sei keine Seligkeit, sei keine Gnade und kein Erbarmen Gottes möglich. — Wir heben nur einige Stellen aus, um dieß zu bethätigen. — Von den Bibelgesellschaften heißt es unter andern: „Seht also, ehrwürdige Brüder, worauf es bei diesen Vereinen (Bibelgesellschaften) abgesehen ist, die noch dazu nichts unversucht lassen, um ihr **gottloses Beginnen** durchzusetzen (sic!); denn sie lassen es nicht dabei bewenden, ihre Uebersetzung im Drucke herauszugeben, sondern finden sogar eine Ehre darin, sie auf allen Straßen der Städte unter das Volk auszustreuen; ja um arglose Gemüther zu verlocken, lassen sie theils Uebersetzungen der Bibel in der Landessprache um geringen Preis verkaufen, theils freuen sie sich, ihnen damit ein gefährliches Geschenk zu machen. (Warum mag wohl die römische Curie eine so ängstliche Bibelscheu haben?) — Etwas weiter unten von dieser Stelle heißt es: — Wer sich außer der Kirche finden läßt, gehört nicht zur Zahl ihrer Kinder, noch kann Jemand **Gott zum Vater haben**, der sich weigert, die Kirche als Mutter anzuerkennen. — Will man dergleichen Stellen aus den päpstlichen Bullen mit diplomatischer Genauigkeit im Auszuge lesen, so findet man ein reiches Material in Alexander Müllers encyclopäd. Handbuche in den Artt. Advocatia ecclesiastica. — Bullen. — Concordate u. a.

IV) Verbindliche Kraft der päpstlichen Bullen. — Daß diese Bullen für die Protestanten keine kirchlichen Quellen sind, kömmt daher, weil sie den Papst als Oberhaupt der Kirche nicht anerkennen und weil sie überhaupt das canonische Recht nur insofern als Quelle des gemeinen Kirchenrechts betrachten, als es dem Geiste der Augsburger Confession, dem Charakter des Protestantismus und der Gewissensfreiheit nicht widerspricht. S. C. A. von Droste Hülshof, Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts der Katholiken und Evangelischen. München 1828. 1. B. §. 34.

Aber auch bei den Katholiken haben päpstliche Bullen, welchen Inhalts sie auch seien, nur insofern verbindliche Kraft, als sie von dem Landesherrn genehmigt worden sind. Schon der ehemalige deutsche Kaiser ließ ohne seine vorhergegangene Genehmigung keine päpstliche Bulle in Deutschland anschlagen. Kaiser Rudolph II. verbot alle Publication päpstlicher Bullen ohne kaiserliche Genehmigung. Es war eine anmaßliche Behauptung der römischen Curie, wenn sie die Publication einer allgemeinen päpstlichen Verordnung durch Anschlagung derselben an die Thüren des Laterans für genügend erklären und sie deshalb für verbindlich erklären wollte, als ob überhaupt Jemand durch ein Gesetz verbunden werden könne, das er nicht kennt. — Auch darf

keine päpstliche Bulle ohne Zustimmung des Landesbischofs publicirt werden, weil diese das Recht haben, die Bekanntmachung derselben aus wichtigen Ursachen zu verhindern, und am besten zu beurtheilen im Stande sind, inwiefern das besondere Wohl ihrer kirchlichen Gemeinde sich damit vertrage.

Von dieser Theorie gingen auch alle Souveraine aus, die sich in der neuesten Zeit zur Annahme und Verkündigung päpstlicher Bullen verstanden. So erhielt erst die päpstliche Bulle für Preußen durch die königl. preuß. Cabinetsordre vom 23. Aug. 1821 die königl. Sanction, ehe sie zur Promulgation gelangte; und so ist auch die Bulle vom 11. April 1827 für die Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz von Würtemberg, Baden und den übrigen dabei betheiligten Souverainen nur als Staatsgesetz zur Publication gekommen. Daher zeigt auch Eichhorn l. l. 1r Thl. p. 401 ff., daß die sogenannten Bullarien oder Sammlungen der päpstlichen Bullen eben keinen so bedeutenden Stoff für das gemeine Kirchenrecht darbieten.

Uebrigens fehlt es nicht an Sammlungen der römischen Bullen, die unter dem Namen Bullaria bekannt sind. Die älteste veranstaltete Laërtius Cherubini zu Rom 1586 in einem Foliobande; sie begann mit Leo I. und ging bis auf Sixtus V. Bis auf 3 Bände vermehrt erschien sie zu Rom 1617, und wurde dann von mehrern Andern, zuerst von seinem Sohne Angelo Maria Cherubini bis zu dem Ende des 17. Jahrhundert fortgesetzt. Diese in Deutschland, wie es scheint, weniger bekannte Sammlung wird unter dem Bullarium magn. Cherubinor. verstanden. Auf dieselben sind zwei neuere Sammlungen gegründet: 1) Bullar. magn. Romanum a Leone M. usque ad Benedictum XIV. Luxemburgi 1727—1738. 19. Voll. Fol. 2) Bullar. Privilegior. ac Diplomatum amplissima collectio (von Tom. VII. an, Bullarium magn. seu novissima Collectio apostolicar. constitutionum betitelt.) op. et stud. Caroli Coquelinis. Tom. I. XIV. Rom 1733—1748. (28 starke Foliobände.) — Die zu Luxemburg erschienene Ausgabe wird der römischen vorgezogen. — Von einer Sammlung der neuern Bullen ist 1834 Fasc. I. zu Wien unter dem Titel erschienen: Magnum Bullarium Romanum summarum pontificum Clementis XIII., Clementis XIV., Pii VI., Pii VII., Leonis XII. et Pii VIII. Fasc. I. Viennae 1834. 40 S. fol. — Einen Auszug aus den merkwürdigsten Bullen enthält Eisenschmied's römisches Bullarium 2 Bde. gr. 8. Neustadt 1831.

33.

Buße (öffentliche), Poenitentia publica,

oder öffentliche, kirchliche Disciplinaranstalt in Beziehung auf die sogenannten Gefallenen oder diejenigen, die sich durch grobe Laster des Christennamens unwürdig gemacht hatten.

I. Name, Begriff, Entstehungsgründe und Alter dieser Anstalt. II. Vergehungen, bei welchen die öffentliche Kirchenbuße für nothwendig erachtet wurde. III. Klassen-Eintheilung der Büßenden und die ihnen auferlegten Leistungen bis zur völligen Aussöhnung. IV. Unter welchen Feierlichkeiten die Aufnahme der Büßenden erfolgte. V. Grundsätze, nach welchen man bei der Wiederaufnahme der Gefallenen zu verfahren pflegte, und verschiedene daraus sich entwickelnde Folgen. VI. Veränderte Gestalt der öffentlichen Buße nach den Zeiten der allgemeinen Christenverfolgungen besonders im Mittelalter. VII. Ansichten von der öffentlichen Kirchenzucht, wie sie durch die Reformation in den verschiedenen protestantischen Kirchensystemen herrschend wurden. VIII. Oeffentliche Kirchenzucht in der heutigen christlichen Welt.

Allgemeine christliche Archäologische Werke, in welchen von der poenitentia publica mit gehandelt wird: Bingh. Vol. VIII. l. XVIII. p. 108. — Plank Geschichte der kirchlichen Gesellschaftsverf. I. p. 534 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen 1. Thl. p. 260. 2. Thl. p. 598 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 9r Thl. p. 1 ff. — Blakmore christliche Alterthümer, besonders die Vorrede zum zweiten Theil. — Schriften, die sich vorzugsweise mit der poenitentia publica beschäftigen: — Melch. Cani relatio de sacramento poenitentiae. Ingolst. 1580. Cf. opp. posthum. Pav. 1707. — Jo. Pilesaci Syntagma de poenitentia. Par. 1651. — Jo. Morini Commentar. histor. de disciplina in admini-

stratione poenitentiae XIII. primis saeculis in ecclesia observata. Paris 1651. — Venet. 1702. f. (Eine Hauptschrift über diesen Gegenstand.) — Versuch einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der Kirchenbuße unter den Christen. Von einem Katholiken. — S. Flügge's Beitr. zur Geschichte der Religion und Theologie Thl. II. 1798. — S. 5—248. — Ant. Reiseri kurze Anweisung, wie es mit dem öffentlichen Buß- und Sündenbekenntniß ist gehalten worden. Frankf. 1677. — **Kleinere Schriften und Monographien, die sich auf einzelne Gegenstände der poenitentia publica beziehen:** Abrah. Henr. Deutschmann de antiquis ritib. publ. Poenitentium. Viteb. 1695. — Jacob. Thomasii dissert. de vetusto ritu poenitentiae solennis. Halae 1661. — (Ein academisches Programm steht in der Sammlung, die dessen Sohn Christian Thomasius herausgab.) — De disciplina ecclesiae Auctore Job. Bartholdo Niemeyero Helmst. 1694. (Vier academische Abhandlungen, welche von der Ausschließung der Sünder aus der Gemeinschaft der Kirche und von der Wiederaufnahme der Reuigen handeln.) — De poenitentia primitivae nec non Romanae ecclesiae. Auctore Jo. Jac. Hottinger. Tiguri 1706. — Christ. Begeri de magno vet. eccl. circa Poenitentes rigore, liber singularis. Lips. 1759. — Krause de lapsis primae ecclesiae. Lips. 1706. (Die noch speciellern Monographien werden in der Abhandlung selbst am gehörigen Orte angeführt werden.)

I) Name, Begriff, Entstehungsgründe und Alter dieser Anstalt. — — Ohne uns hier in weitläuftige Erörterungen des Wortes Buße μετάνοια, lat. poenitentia, in exegetischer, dogmatischer und moralischer Hinsicht einzulassen, bemerken wir nur, daß sich früh eine Anstalt in der christlichen Kirche bildete, wodurch diejenigen ihrer Mitglieder, welche als Unwürdige von ihr ausgeschieden waren, und die sich mit ihr auszusöhnen und wieder zu vereinigen wünschten, unter gewissen Bedingungen und Leistungen nochmals aufgenommen wurden. Wie man von Juden und Heiden, welche zur christlichen Anbetungsweise übergingen nach dem N. T. Sprachgebrauche die sogenannte μετάνοια forderte, so wurde auch denjenigen Christen, die sich des Taufbundes unwürdig gemacht hatten und wieder in den vorigen Stand gesetzt zu werden wünschten, gewisse Leistungen auferlegt, welche den allgemeinen, aus der Vulgata entlehnten Namen poenitentia führten. Inwiefern nun hier die Kirche Alles öffentlich verhandelte, konnten diese Leistungen allerdings poenitentia publica genannt werden, um sie von einer spätern Anstalt poenitentia privata (Beichte) zu unterscheiden. Man versteht also unter der poenitentia publica **die Anstalt, wo die sogenannten Gefallenen nach gewissen öffentlichen und zugleich schmerzlichen Büßungen feierlich in die Christengemeinde wieder aufgenommen wurden.**

Um den Ursprung dieser Einrichtung nachzuweisen, haben sich Manche auf das heidnische Alterthum berufen; allein er liegt viel näher und ist wahrscheinlich Fortsetzung und Nachahmung der jüdischen Synagogal-Einrichtung. Ein sogenannter Bann, d. h. feierliche Ausschließung eines Juden aus der Gemeinde oder von dem nähern Um-

gange mit andern fand schon in der mosaischen Religionsanstalt statt. Auskunft findet man über diesen Bann und seine verschiedenen Abstufungen in Winers bibl. Reallexicon Art. Bann, wo auch zugleich die nöthige Literatur über diesen Gegenstand mitgetheilt ist. Eine Nachahmung des erstern gelinden Banngrades der jüdischen Synagoge findet sich bereits im N. T. Joh. 9, 22. 12, 42. 16, 2. Luc. 6, 22. — Schon als Jesus noch sichtbar auf Erden wandelte und in der darauf folgenden apostolischen Kirche fing man an, dem Grundsatze zu huldigen, daß sittliche Verdorbenheit mit dem Bekenntnisse des Evangeliums sich nicht vertrage, daß offenbarer Lasterdienst von der Gemeinde der Christen ausscheide, und Wiederaufnahme nur bei wirklicher Reue erfolgen könne, 1 Cor. 5, 5. 1 Tim. 1. 2 Cor. 2, 5—10. Eine rührende Geschichte von der Bekehrung und Wiederaufnahme eines Jünglings durch den Apostel Johannes erzählt Eusebius aus einer Schrift des Apostels Johannes h. e. l. II. c. 17. — Weniger Licht verbreiten über diese Anstalt die Schriften der sogenannten apostolischen Väter. Es kommt in ihnen nichts von der Wiederaufnahme der Gefallenen vor, außer einigen gelegentlichen Aeußerungen über Reue und Buße, jedoch mehr im moralisch-ascetischem Sinne. Ueber die eigenthümlichen Vorstellungen eines Bußengels in dem sogenannten Pastor des Hermas, s. Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 53—54. Clemens der lexandriner spricht auch von einer Reue und Buße, versteht aber die bei der Taufe darunter, wodurch für die früher aus Unwissenheit begangenen Sünden Vergebung sei erlangt worden. Ueberhaupt beziehen sich diese beiden Begriffe nach dem Sinne der apostolischen Christen nur auf das Verhältniß gegen Gott, nicht auf die Brüderschaft; denn man glaubte, wenn Gott den Fehlenden verziehen hätte, so dürften sie ebenfalls nicht anstehen, denselben wieder aufzunehmen. Diese Reue und Buße, welche aus der Erkenntniß der begangenen Sünde entsprang und mit dem Angelöbniß, dieselbe künftig zu unterlassen, verbunden war, hieß bei den griechischredenden Christen ἐξομολόγησις, welchem Ausdruck kein lateinisches Wort, selbst confessio, nicht völlig entspricht. Daher läßt es auch Tertullian unübersetzt. Es kommt übrigens bei Irenäus zuerst vor, und im Deutschen wird es keineswegs durch **Bekenntniß** erschöpft, so daß sich noch eher „**Bekennen**" dafür brauchen läßt.

Um so sonderbarer ist es, daß Tertullian mit dieser innern Reue nicht zufrieden ist, sondern meint, je größer die Sünde, desto schwerer sei auch die Wiederaufnahme; denn sie könne nicht durch bloße, von Andern unbemerkbare Gewissensregungen bewirkt werden, sondern durch eine besondere in die Augen fallende Art. Auf diese öffentliche Bußgattung mit den dabei üblichen äußern Gebräuchen wendete man jetzt das vorhin erwähnte Wort ὁμολόγησις an und verstand darunter **den Inbegriff aller zur Buße gehörigen Stücke, wodurch sie sich zu einer öffentlichen in die Augen fallenden Anstalt verwandelte.** Daß Tertullian ein früherer Hauptschriftsteller über diesen Gegenstand sei, ergiebt sich nicht nur aus der von ihm herrührenden Monographie de poenitentia, sondern auch aus seinen übrigen Schriften. Die erstern soll er nach Schröckh K. G. 3r Thl. p. 360 noch vor seinem Uebertritt zum Montanismus geschrie-

ben haben. Nach ihm dürfte wohl Cyprian in der afrikanischen Kirche in seiner Schrift de lapsis, de bono patientiae, besonders in seinen Briefen, z. B. Br. 54 ad Cornelium de pace lapsis danda, der reichhaltigste Kirchenschriftsteller über diesen Gegenstand seyn, zumal, da sein Leben und Wirken gerade in die Zeit fiel, wo die Frage über die Wiederaufnahme der Gefallenen sehr wichtig war. Jedoch fand diese kirchliche Disciplinaranstalt nicht blos in der abend-, sondern auch in der morgenländischen Kirche statt, daher ihrer auch Origenes, Basilius der Große, Chrysostomus u. a. oft Erwähnung thun.

Fragt man nun nach den Gründen, warum überhaupt eine solche Anstalt, und besonders in dieser Eigenthümlichkeit, sich ausbilden konnte, so darf man Folgendes nennen:

a) Man wollte den Heiden recht anschaulich machen, daß es den Christenvereinen ernstlich um strenge Sittlichkeit zu thun sei, und daß die Kirche nicht sowohl eine große Menge von Mitgliedern, sondern nur eine kleine Zahl unbescholtener und erprobter Bekenner wünsche.

b) Das Eigenthümliche der Gestaltung dieses Instituts und das oft Schwankende bei den Grundsätzen, welche die rechtgläubige Kirche dabei befolgte, läßt sich theils aus ascetischen Begriffen der frühern Zeit, theils aus eigenthümlichen dogmatischen Vorstellungen, die sich damals zu bilden anfingen, theils auch aus den Streitigkeiten erklären, die von Montanus, Novatian und Meletius angeregt wurden, um deretwillen die rechtgläubige Kirche jene schwierige Aufgabe zu lösen hatte, die Gränzlinie zwischen einer allzugroßen Gelindigkeit und zwischen einem abschreckenden Rigorismus zu behaupten.

c) Auch konnten traurige Erfahrungen von der Schlechtheit Einzelner, die sich als Apostaten von der christlichen Religionsgesellschaft berüchtigt gemacht hatten, eine solche Läuterungsanstalt wohl nöthig machen. Daß nun aber auch zu dieser Einrichtung, die an sich einen löblichen Grund hatte, Aberglaube, Ueberspannung, ja selbst strafbare Leidenschaften hinzutraten, wird sich selbst in diesem Art. nachweisen lassen. — Das Daseyn aber dieser poenitentia publica schon im 2., vorzüglich aber im dritten Jahrhunderte, läßt sich theils aus dem Gebete für die Büßenden, welches in den Constitut. Apostol. l. VIII. c. 8 und 9 enthalten ist, und aus Synodalbeschlüssen von Illiberis, Arelate, Ancyra und Neocäsarea (sämmtlich aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts) darthun.

II) Vergehungen, bei welchen die öffentliche Kirchenbuße für nothwendig erachtet wurde. — — Vor allen Dingen ist auch hier zu bemerken und in diesem Art. immer fest zu halten, daß die öffentliche Buße sich nur auf die bezog, die von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen waren, und daß sie keineswegs Sündenvergebung bei Gott, sondern nur Aussühnung mit der geärgerten Gemeinde und Wiederaufhebung der auferlegten Kirchenstrafe zur Absicht hatte. Am gewöhnlichsten waren die sogenannten Lapsi dieser öffentlichen Bußübung unterworfen, unter denen man zum Heidenthume übergetretene Christen verstand. Jedoch blieb dieß Wort nicht immer in diesem engern Sinne, indem man auch Häretiker und andere grobe Verbrecher damit bezeichnete. Alle Lapsi wurden des Verbrechens der Idololatrie entweder mittelbar oder unmittelbar beschuldigt. Wenn

nun zuweilen Mörder (homicidae) und Ehebrecher (moechi) unter die Lapsos gerechnet wurden, so geschah dieß theils nach eigenthümlichen Zeitvorstellungen, nach welchen diese 3 Laster vorzugsweise delicta capitalia et canonica hießen, theils nach dem biblischen Sprachgebrauche, nach welchem die πορνεία und μοιχεία als eine Theilnahme am Götzendienste betrachtet wird. Act. 15, 29. 1 Cor. 6, 9 ff. Immer genauer bestimmten später die Synoden zu Arelate, Ancyra u. a. die Fälle, welche für die Kirchenbuße geeignet waren, daher die canones poenitentiales und die poenitentia canonica statt publica. Jedoch machten wohl die Lapsi im engern Sinne die größere Zahl der Buß-Candidaten aus. In dem Art. Taufe, wo der Umstand beleuchtet werden muß, welche Personen und Lebensarten die alte Kirche gewöhnlich von der Taufe ausschloß oder nur nach gewissen öffentlichen Läuterungen aufnahm, werden sich die hierher gehörigen Fälle noch specieller bestimmen lassen. Hier haben wir es mehr mit den sogenannten Lapsis im engern Sinne zu thun. Jedoch waren die Lapsi wesentlich von den Apostaten verschieden, indem der Begriff der Apostasie theils den Begriff der Freiwilligkeit des Abfalls, theils die Beharrlichkeit bei demselben voraussetzt. S. Bingh. l. l. p. 282. Auch scheint man nach Geburt und Erziehung im Schooße der christlichen Kirche zum Begriffe eines Apostaten rechnen zu müssen, so daß Julian unter andern durch seinen Abfall zum Heidenthume diesen Begriff vollständig erläutert. Der Lapsus hingegen zeigt weniger bösen Willen und Vorsatz, als Schwäche der menschlichen Natur, wie sich dieß unter andern aus Constitut. Apost. l. VIII. c. 8—9 ergiebt. — Daß man nun aber auch nicht alle Lapsi im gleichen Grade strafbar fand, ergiebt sich aus den verschiedenen Klassen, wie sie die alte Kirche eintheilt. Man nahm dabei folgende Abstufung an:

1) Die **Libellatici**, d. h. diejenigen Christen, welche zur Zeit der Verfolgungen von heidnischen Obrigkeiten eine Sicherheitskarte (libellum pacis) zu erkaufen gewußt hatten, worin ihnen entweder bezeugt wurde, daß sie keine Christen (wenn sie es gleich noch heimlich waren oder blieben), oder daß sie von den Opfern dispensirt wären. Andere erklären diesen Namen auch daher, daß sich manche Christen selbst bei den heidnischen Obrigkeiten als Abgefallene angegeben und also ihren Abfall gleichsam zum Protocoll gebracht hätten. Der darüber geführte Streit ist nicht von Bedeutung; denn beides konnte stattfinden und Veranlassung zu dem Namen geben. Dahin geht auch die Meinung Neanders in seiner K. G. 1r B. 1. Abth. p. 132. Diese Gattung von Untreue gegen das Christenthum hielten diejenigen, die sich ihrer schuldig gemacht hatten, für weniger strafbar, indem sie doch selbst nichts thäten, was dem Glauben zuwider sei, d. h. weder den heidnischen Göttern opferten, noch Weihrauch streuten u. s. w., und es nur geschehen ließen, was Andere von ihnen aussagten. Aber die Kirche verdammte dieß immer als stillschweigende Verleugnung, obgleich Cyprian ebenfalls die Libellaticos für weniger strafbar hält und zur Wiederaufnahme nachdrücklich empfiehlt. S. Frick de libellaticis und Beyer de magno Vet. ecclesiae circa Poenitentes rigore. — Strafbarer erschienen schon

2) die sogenannten **Sacrificati** und **thurificati**. Man verstand darunter diejenigen Christen, die während der Verfolgungen

jectur nicht ganz verwerflich, daß man wenigstens gewisse Gattungen der Daemoniacor. und Energumen., um Störungen zu vermeiden, nicht in die öffentlichen Versammlungen gelassen habe, so daß sie größtentheils vor den Kirchthüren und unter freiem Himmel sich aufhalten mußten. Da nun die Flentes auf einige Zeit wenigstens auch nicht in die gottesdienstlichen Versammlungsorte eintreten durften, sondern sich außerhalb derselben aufhalten mußten, so scheint man auch auf sie den Ausdruck hiemantes übergetragen zu haben. Es muß darum wohl der Context jedesmal zu Rathe gezogen werden. S. Bingh. VIII. p. 182—186. Eine andere Station hieß

2) Ἀκρόασις. Mit derselben erhielten die Büßenden die Erlaubniß zum Anhören der Vorlesungen und der Predigten in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen. Die Dauer der Bußzeit wurde gewöhnlich auf 3 Jahre bestimmt. Vergl. Conc. Nic. c. 11—12. Sobald aber die Gebete ihren Anfang genommen hatten, mußten sie sich entfernen, und jetzt standen sie auf einer Stufe mit den übrigen Katechumenen, welche letztern jedoch den Vorzug gehabt zu haben scheinen, daß ihnen die Hände aufgelegt wurden, was bei den Büßenden nicht geschah. Der Platz der Audientium in der Kirche war im Nardex oder πρόναος.

3) Die dritte Station hieß ὑπόπτωσις — prostratio, humiliatio. Jetzt erhielten sie die Erlaubniß, dem Gottesdienste beiwohnen zu dürfen, wobei sie jedoch knieen mußten. Auch hier waren die Büßenden mit den Katechumenen verwandt, die ebenfalls ὑπόπτοντες, γονυκλίνοντες, genuflectentes genannt wurden, jedoch mit dem Unterschiede, daß den Katechumenen der Vortritt vor den Büßenden zugestanden wurde. Conc. Laod. can. 19., und daß die ὑπόπτωσις für die Büßenden weit länger dauerte, als für die Katechumenen. Für die Substratos bestimmt das Conc. Nicaen. 7 Jahre. Zuweilen dauerte diese Station noch länger und sogar die ganze Lebenszeit hindurch.

4) Als ein vierter Bußgrad galt die sogenannte σύστασις, Consistentia, statio. Sie besteht in dem Vorzuge des Stehens beim Gebete, im Gegensatze des Knieens. Die Katechumenen mußten sich bei diesem Theile des Cultus entfernen, den Poenitentibus aber war es erlaubt zu bleiben. Auch für diese Station bestimmt das Conc. Ancyr. can. 4. 2 Jahre, und es ist nicht ganz klar zu machen, ob die poenitentes bei der Abendmahlsfeier zugegen seyn durften, oder ob sie bei dem Beginnen derselben sich entfernen mußten, obgleich das Letztere am wahrscheinlichsten ist. Schmidt hingegen in seiner K. G. Thl. 1. p. 380 ist gerade der entgegengesetzten Meinung und schildert die σύστασις mit den Worten: „Endlich wurde ihnen auch verstattet, der Abendmahlsfeier stehend zusehen zu dürfen, und dieß hieß σύστασις." — Die Erlaubniß, bei der Eucharistie gegenwärtig seyn zu dürfen, die sogenannte μέστωσις — i. e. expletio, wie sie Bellarmin nannte, ist zwar von diesem und von Cave behauptet, aber von Bingham Orig. VIII. p. 100 bestritten worden. Hierauf folgte zuletzt die völlige Wiederaufnahme durch Zulassung zum Abendmahl. Jetzt wurde ihnen, nachdem sie ein öffentliches Sündenbekenntniß abgelegt hatten, die Absolution unter Auflegung der Hände ertheilt, d. h. es wurde von Seiten der Kirche die feierliche Erklärung ausgesprochen, daß ein Büßender alles geleistet habe,

was die von ihm geärgerte Kirche forderte, um aufrichtige Reue zu beweisen und dieselbe wieder mit sich auszusöhnen. (Von einer Sündenvergebung an Gottes Statt ist also hier noch gar nicht die Rede, wie es in späterer Zeit der Fall war.) Todesgefahr konnte die Absolution beschleunigen.

Forscht man nun, was in diesem Zeitraume, wo die **Poenitentes** verschiedene Stationen durchlaufen mußten, zu leisten hatten, so findet man das hierher Gehörige unter andern gut zusammengestellt in **Bingh. Origin. VIII. p. 117. 28.** Auch gehört hierher die Vorrede von Rambach, die dem 2. Theile seiner Uebersetzung von Anton Blackmore's christlichen Alterthümern vorgesetzt ist. Besonders aber ist hier Chr. Beyers **Exercit. histor. de magno vet. eccles. circa Poenitentes rigore. Lips.** 1725, sehr schätzbar, weil er sie nicht nur nachweist, wie die Leistungen zu verschiedenen Zeiten verschieden waren, sondern auch die besondern Observanzen der verschiedenen Kirchensysteme beschreibt, und zwar nicht nur im Allgemeinen der orientalischen und occidentalischen Kirchen, sondern auch einzelner Provinzialkirchen, z. B. in Gallien, Spanien und Afrika. Wir heben für unsern Zweck Folgendes aus:

1) Der erste feierliche Gebrauch hierbei war dieser, daß demjenigen, der Buße thun wollte, die Erlaubniß dazu vermittelst Auflegung der Hände ertheilt werden mußte. Diese Verordnung finden wir in einem Synodalbeschlusse des **Conc. Agathens. c. XV.**, wo es heißt: **qui poenitentiam petunt, impositionem manuum etc. consequantur.** Man wollte damit wahrscheinlich andeuten, daß Gott sollte angerufen werden, solchen Menschen Gnade zur Buße zu geben.

2) Verlangte man, daß die Büßenden in einen Sack gekleidet erscheinen mußten, um durch dieses Zeichen ihre große Traurigkeit über die an der Kirche begangene Untreue an den Tag zu legen; eine Verordnung, die sich ebenfalls auf den erwähnten 15. Canon der Synode zu Agde bezieht. Offenbar lag hier eine Nachahmung des A. T. zum Grunde. Einige haben mit dem Sacke auch die Asche verbunden. **Bingh. l. l.** führt Beispiele davon aus **Hieron. epist.** 30 und andern Kirchenschriftstellern jener Zeit an. Dieß Bußgewand fand auch nicht blos eine kurze Zeit statt, sondern es mußte alle Stationen hindurch beibehalten werden.

3) Man verlangte von den Büßenden, wenn sie Mannspersonen waren, das Abschneiden der Haare. Die Weiber aber mußten, wenn sie das nicht wollten, einen sogenannten Bußschleier tragen, oder mit zerstreuten, auf die Schultern herabhängenden Haaren erscheinen, um dadurch ebenfalls ihre tiefe Traurigkeit zu bethätigen. Die Synode zu Toledo **III. c. 12.**, zu Agde **c. 15** sprechen diese Forderung bestimmt aus. **Sozomenus H. E. l. 7. c. 16.** schildert, wie die Bischöfe mit den Büßenden knieend gebetet und geweint hätten, und wie dieß alles einen tiefen Eindruck auf die Fideles geäußert habe, der nie in Spott ausgeartet sei, sondern sich immer in den Schranken des gerührten Mitleids erhalten habe.

4) Den Büßenden wurde ferner zugemuthet, sich des Badens und aller unschuldigen Vergnügungen zu enthalten. Sie übten sich nach dem Zeugnisse des Socrates im Fasten, brauchten kein Bad und brachen sich von der Speise ab, so lange es der Bischof haben wollte.

Auf einem Mißverständnisse zweier Quellen scheint es jedoch zu beruhen, Hieron. in Joël c. 2. und Ambros. de poenit. l. II. c. 10., wenn von verheiratheten Büßenden behauptet wird, daß sie sich aller ehelichen Beiwohnung hätten zu enthalten gehabt. Hieronymus findet blos die Trauung in der Fastenzeit unschicklich und Ambrosius behauptet nur im Allgemeinen, daß man als Büßender schlechte Proben von Reue ablege, wenn man nicht Mäßigkeit im Weine und in der Weiberliebe zeige. Von einem absoluten Verbote beider Genüsse ist nicht die Rede. Ja aus dem 22. Canon Conc. Arelat. II. ergiebt sich vielmehr, daß verehelichten Männern und Weibern ohne beider Partheien Bewilligung die Kirchenbuße nicht auferlegt werden sollte, und wenn die eine, besonders die unschuldige, Parthei nicht einwilligen sollte, so könnte sie durchaus nicht gezwungen werden, und zwar aus dem Grunde, weil die Gesetze des Ehestandes der Natur nach eher waren, als alle andere menschliche Ordnung.

5) War den Büßenden auch nicht vergönnt, an den Fest- und Freudentagen das Gebet stehend verrichten zu dürfen, weil jeder Tag ihnen ein Bußtag seyn sollte. Datum heißt es Conc. Carthag. IV. can. 72. Poenitentes etiam diebus remissionis genua flectant.

6) Wohlthätigkeit gegen die Armen wurde als ein Hauptkennzeichen würdiger Gesinnungen und Bestrebungen von Seiten der Büßenden angesehen. Auch findet man, wenigstens in einzelnen Kirchen, wo die sogenannten Parabolani (s. den Art.) nicht angeführt waren, daß man das Beerdigen der Todten und andere, den Kranken und Sterbenden oder Verstorbenen zu leistende Dienste von den Büßenden forderte. Wenigstens ist dieß von Afrika gewiß, wo es Conc. Carthag. IV. c. 71. ausdrücklich heißt: Mortuos Poenitentes ecclesiae offerant et sepeliant.

7) Endlich gehörte zu den Leistungen der Poenitentium auch die sogenannte exomologesis, welches Wort im doppelten Sinne genommen wurde, theils von den sämmtlichen Leistungen der Büßenden vom Anfange bis zur Wiederaufnahme in den Christenverein, theils von dem feierlichen Bekenntnisse, daß man die Kirche geärgert und nach den von ihr gebotenen Leistungen öffentlich wieder mit derselben ausgesöhnt zu werden wünsche. Das eigenthümliche Verhältniß, in welchem der Mensch wegen seiner Vergehungen mit Gott stehe, oder die Sündenvergebung bei Gott, kam dabei gar nicht in Betrachtung. Diesen Umstand hat Bingh. l. 18, c. 3. sehr gründlich erörtert, um der römischen Kirche darzuthun, daß ihre Lehre von der sogenannten Ohrenbeichte in der Bußanstalt des christlichen Alterthums nichts für sich habe. In dem Artikel Beichte ist das hierher Gehörige weiter ausgeführt.

IV) Unter welchen Feierlichkeiten die Wiederaufnahme der Büßenden erfolgte. — Auch darüber findet man gute Belehrungen in Bingh. Origin. l. 19. c. 2., welches die Ueberschrift führt: De consuetudinibus, ritib. et caerimoniis in publica peccator. absolutione olim observatis. Das Wesentliche davon möchte Folgendes seyn:

1) Die Gesammtfeierlichkeit, nach welcher ein Büßender, nachdem er längere oder kürzere Zeit den auferlegten Leistungen sich unterzogen

hatte, wieder als Glied der Kirche aufgenommen wurde, hieß absolutio. Daraus ergiebt sich, daß in der frühern Kirche dieß Wort eine viel weitere Bedeutung hatte, als es die spätere römische Kirche zu nehmen pflegte. Auch bezog sich diese Absolution nicht, wie man in der Folge behauptete, auf die Sündenvergebung von Seiten Gottes, sondern auf das wieder ausgesöhnte Aergerniß, das Jemand durch Abfall während der Verfolgungen, oder durch andere grobe Verbrechen veranlaßt hatte; ein Umstand, der stets festgehalten werden muß, wenn man das Anmaßende und Erschlichene des späteren Absolutionsbegriffes nachweisen will.

2) Die feierliche Wiederaufnahme der Büßenden wurde als ein Theil des öffentlichen Gottesdienstes betrachtet. Wie nämlich die Gemeinde öffentlich von der Ausschließung eines unwürdigen Gliedes war benachrichtigt worden, so sollte dieß auch bei der Wiederaufnahme desselben geschehen. Wenn Gefahr beim Verzuge war, indem ein Büßender tödtlich erkrankte, so konnte dieß zwar nicht öffentlich geschehen, aber die bischöfliche Confirmation sollte den Mangel der Oeffentlichkeit wenigstens einigermaßen ersetzen.

3) Durch spätere Concilienbeschlüsse, z. B. Illiberit. (a. 305) can. 58. Arelatens. I. (a. 314) c. 16—17. Nic. c. 5. Sard. (a. 347.) c. 12. u. a. wurde festgesetzt, daß nur derselbe Bischof, welcher die Excommunication bestimmt hatte, auch die Reception wieder verrichtete. In der That hatte auch diese Verordnung das für sich, daß der öffentliche Eindruck stärker seyn mußte, wenn die Wiederaufnahme da geschah, wo die Ausschließung erfolgt war. Hätte man letztere an einem fremden Orte stattfinden lassen, so würden die Wirkungen bei weitem nicht so bedeutend gewesen seyn. Es war daher schwere Strafe darauf gesetzt, wenn ein Bischof einen Büßenden aus einem fremden Sprengel aufnahm. Man theilte sich deshalb in benachbarten und befreundeten Kirchensprengeln gegenseitig die Namen der Excommunicirten mit und ließ sie öffentlich verlesen. Theodoret. h. e. l. IV. c. 9.

4) Was die Zeit der Wiederaufnahme betrifft, so war es, wie Bingh. l. l. zeigt, gewöhnlich die Charwoche; doch konnte der Bischof auch eine andere Zeit bestimmen, und man pflegte dann die Handlung selbst an dem gottesdienstlichen Versammlungsorte unmittelbar vor der Communion vorzunehmen. Der Ort, wo die Büßenden und zwar in der zeitherigen Bußkleidung und Stellung vor dem Altare knien mußten, hieß aspis. Zuweilen geschah dieß auch vor dem ambo (pulpitum lectorum), wo ihnen der Bischof unter Gebeten die Hände auflegte. Jedoch sollte dieses Händeauflegen, welches auch bei andern religiösen Feierlichkeiten vorkam, hier einen besondern Ausdruck haben, indem es als das recht eigentliche sinnliche Wahrzeichen galt, daß nun die feierliche Wiederaufnahme erfolgt sei. Daher brauchte man auch poenitentia und impositio manus für synonym. Zuweilen fand auch, wiewohl etwas später, (Conc. Laod. a. 361.) can. 7. Constant. I. (a. 381.) eine Salbung der Recipirenden statt. Jedoch war dieß nicht der Fall bei den wirklichen Lapsis und andern groben Verbrechern, sondern bei denjenigen Häretikern, die sich der zu ihrer Aufnahme in der katholischen Kirche erforderten Buße unterzogen, ihren häretischen Irrthümern entsagten und das Glaubensbekenntniß der rechtgläubigen Kirche

zu dem ihrigen machten. Diese Salbung trat nach den Grundsätzen der katholischen Kirche an die Stelle der Confirmation der Taufe, (Taufbestätigung, s. den Art. Confirmation.) da nach der Ansicht der rechtgläubigen Kirche die Taufe nicht wiederholt werden durfte.

5) Von einer besondern Formel bei dieser Feierlichkeit findet sich, wie Bingh. l. l. §. 214. zeigt, in den ersten Jahrhunderten keine Spur; wohl aber mögen gewisse Gebote dabei nach und nach üblich geworden seyn, wie man aus den Constitut. apost. l. VIII. c. 8—9 ersieht. Man findet ein solches Gebet im Auszuge und in deutscher Uebersetzung in Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. V. p. 164—165.— Die spätere Formel: absolvo te a peccatis tuis nomine patris etc. setzt Bingh. erst in das 12. oder 13. Jahrhundert. Nur s viel ist wahrscheinlich, daß weil man diese Feierlichkeit auch mit den Worten pacem dare, largitio pacis ecclesiasticae bezeichnete, das Wort εἰρήνη zum Schlusse, vielleicht in der Formel: ite in pace! mag gebraucht worden seyn. Auch der 51. Psalm, vorzugsweise ὁ τῆς ὁμολογήσεως ψαλμός genannt, scheint seinen Namen nicht daher zu haben, daß er beim Absolutions-Acte gebraucht wurde, sondern wohl mehr daher, daß man sich seiner bei den Bußandachten bediente. —

6) Nach Beendigung der Feierlichkeit wurde den vorhin Büßenden sogleich der Abendmahlsgenuß gestattet, und von nun an treten sie in alle Rechte der sogenannten Fidelium ein. Nur bei den Clerikern verhielt es sich anders. In den meisten Fällen war Suspension und Remotion die Folge der Poenitentia publica. S. die Canones Apostol. can. 3. seqq.

V) **Prüfung der Grundsätze, nach welchen man bei der Wiederaufnahme der Gefallenen zu verfahren pflegte, und verschiedene daraus sich entwickelnde Folgen.** — — Wenn man die Nachrichten der ältern Schriftsteller über diese Disciplinaranstalt bis zu Anfange des 4. Jahrhunderts mit einander vergleicht, so muß man eingestehen, daß sich auch hier die Extreme berührten, daß man bald zu strenge Grundsätze befolgte, bald aber auch sich wieder zu gelinde und nachgiebig zeigte, und daß nur einzelne Stimmen sich vernehmen ließen, die einen gewissen Mittelweg zwischen allzugroßer Strenge und Gelindigkeit empfohlen. Zuförderst also zeigte sich hier

1) **ein gewisser kirchlicher Rigorismus und eine übertriebene Strenge.** — — Die Bußtermine erscheinen allerdings hart, wenn man annimmt, daß jene oben erwähnten Uebungen 3, 7, 10 Jahre, ja selbst oft bis an das Lebensende fortdauerten. Auch grenzte dieß wohl an zu große Strenge, daß nur einmal dieser öffentliche Bußact stattfinden durfte, und daß selbst der, welcher in lebensgefährlicher Krankheit die Absolution erhalten hatte, dennoch, wenn er wieder genas, die Bußübung aufs neue beginnen mußte. Allein einige Entschuldigung verdient die rechtgläubige Kirche hier allerdings, indem sie durch die unnatürliche Strenge einiger Häretiker und Schismatiker gleichsam dazu gezwungen wurde. Diese nämlich, größtentheils durch überspannte ascetische Ansichten oder auch durch die Leidenschaft des Stolzes und der Herrschsucht veranlaßt, bewiesen sich gegen Gefallene von ihrer Parthei mit so großer Strenge, daß die recht-

gläubige Kirche, zumal da auch der damalige Zeitgeist solche Grundsätze billigte, zu ähnlichen strengen Maaßregeln sich veranlaßt sah. Man denke hier an die Montanisten, Novatianer und an das meletianische Schisma, deren Reibungen mit der rechtgläubigen Kirche in das Zeitalter fallen, wo diese Disciplinaranstalt nothwendig wurde. Auch milderte die rechtgläubige Kirche jene Strenge dadurch, daß sie die Bischöfe befähigte und beauftragte, zuweilen die Bußtermine abzukürzen. Sehr richtig bemerkt Bingh. Origin. VIII. p. 178., daß zuerst jenes in der Folge so sehr gemißbrauchte Wort indulgentia blos von dem, den Bischöfen zugestandenen Vorrechte galt, die Kirchenstrafen der Büßenden (poenas canonicas) nach Befinden der Umstände abzukürzen. — Wie aber die Bußanstalt oft von übertriebener Strenge zeugte, so machte sich dabei auch bemerkbar:

2) **eine allzugroße Nachgiebigkeit und Partheilichkeit.** — Beides wurde unter andern durch die übertriebene Verehrung der Märtyrer herbeigeführt. (S. diesen Art.) Insofern dieß nämlich Gefangene waren, die bei dem standhaften Bekenntnisse mit Wahrscheinlichkeit oder selbst Gewißheit den Tod zu fürchten hatten, wurden sie oft von ihren Glaubensgenossen besucht (S. den Art. Märtyrer III. 1.) und um Fürsprache für die Gefallenen gebeten, damit die beschwerlichen Leistungen derselben entweder abgekürzt oder ganz aufgehoben wurden. Früh zwar hatte sich das sogenannte Privilegium martyrum geltend gemacht, und schon Tertull. ad martyres c. 1. de pudicitia c. 11. klagt darüber, daß grobe Sünder durch die Fürsprache der Märtyrer sich von der kirchlichen Büßung zu befreien wußten. Jedoch waren Beispiele der Art bis auf die Verfolgung des Decius nur selten, und gewöhnlich ging man dabei mit vieler Besonnenheit zu Werke. Groß war aber besonders nach der von Decius verhängten Verfolgung die Zahl der Abtrünnigen, und Carthago war besonders der Ort, wo die Fürsprache der Märtyrer im hohen Grade gemißbraucht wurde. Schröckh in seiner K. G. Thl. 4. S. 285. sagt darüber Folgendes: „Große Schaaren von Abtrünnigen verschafften sich Empfehlungsschreiben von Märtyrern und Bekennern (libellus pacis), um ihre Aufnahme in die Kirchengemeinden zu bewirken. Da wurde gar kein Unterschied mehr gemacht, keine Prüfung unter den Bittenden angestellt, ihr gewaltiges Zudrängen hob alle Behutsamkeit auf. Zuweilen waren nicht einmal die Namen derjenigen ausgedrückt, die solche Empfehlungsschreiben gemeinschaftlich mit andern vorwiesen. Es scheint sogar, daß Manche sie mit Geld erkauft haben." — Aus dieser Schilderung sieht man, welch eine strafbare Partheilichkeit in dieser Beziehung stattfand und wie man von der frühern Strenge abgewichen war; alles Erscheinungen, die zu vielen Klagen, Unordnungen uud Anfeindungen Gelegenheit geben mußten. Jedoch ist auch nicht zu verkennen, daß selbst in diesen stürmischen Tagen

3) **sich besonnene und gemäßigte Stimmen vernehmen ließen.** — Vorzugsweise verdient dieß dem Cyprian nachgerühmt zu werden. Bekanntlich hatte er sich in der Decianischen Verfolgung geflüchtet und regierte von seinem Zufluchtsorte aus die Gemeinde zu Carthago. In seinem 8. und 10. Br. ad martyres et confessores etc. zeigt er eben so viel Eifer für das Märtyrerthum

als für gute Zucht und Ordnung. Aehnliche Grundsätze äußert er auch in seiner Schrift de Lapsis. Daß Viele mit ihm gleiche Gesinnungen und Grundsätze theilten, lehrt die Zeitgeschichte, und daß er nicht für seine Person feig am Leben hing, beweist sein eigener Märtyrertod, welchen er in der Valerianischen Christenverfolgung erlitt. — Wir haben oben das Lobenswerthe und Nützliche, ja Nothwendige dieser öffentlichen Bußanstalt nachgewiesen, hier können wir nicht umhin, auch die schädliche Seite derselben zu berühren. Auf der einen Seite war bei den dabei eingerissenen Mißbräuchen einerseits Heuchelei und Beförderung abentheuerlicher Frömmigkeit, die ausschließend ihr Verdienst in gewisse Aeußerlichkeiten setzte, andrerseits lagen in dieser Anstalt mit die Ursachen und Keime jener furchtbaren Mißbräuche, die den Geist des wahren Christenthums so sehr verdrängten; ich meine die Indulgenzen, den Ablaß, die Ohrenbeichte und Aehnliches, wovon Mehreres in dem Art. Märtyrer ist angedeutet worden.

VI) Veränderte Gestalt der öffentlichen Buße nach den Zeiten der allgemeinen Christenverfolgungen, besonders im Mittelalter. — — Zwei Ereignisse hatten, wie uns die Kirchengeschichte belehrt, einen entschiedenen Einfluß auf die Veränderung der öffentlichen Bußanstalt, es war die günstigere Stellung des Christenthums nach Constantin und die bald darauf folgende merkwürdige Völkerwanderung. Gab es keine öffentlichen Verfolgungen des Christenthums mehr, so mußte sich auch die Zahl der einzelnen sogenannten Gefallenen vermindern. Dieß veranlaßte schon eine wesentliche Veränderung.

1) **Das Personal der Buß-Candidaten wurde ein anderes.** Wenn es früher größtentheils aus den Lapsis im engern Sinne bestanden hatte, so bestand es von jetzt an mehr aus Häretikern, Schismatikern und gewissen groben Verbrechern, wozu man nicht selten schon divergirende Ansichten in der Dogmatik rechnete. Je Wenigere nämlich in der äußerlich ruhigen und sicher gestellten Kirche zum Heidenthume und Judenthume abfielen, desto mehr gingen zu den Häretikern über, deren Anzahl sich mehrte und daraus immer größere Partheien sich bildeten. Unter solchen Umständen sahen sich die Vorsteher der orthodoxen Parthei genöthigt, viel von der frühern Strenge nachzulassen, indem ihnen die Klugheit und ihre erlangte Menschenkenntniß gebot, die getrennten Glieder durch Nachsicht und Milde dem Körper wieder einzuverleiben, weshalb sie den Rückschritt nicht zu erschweren, sondern zu erleichtern suchten.

2) **Die Bischöfe und der Clerus überhaupt gewannen durch die Veränderung, welche mit der Poenitentia publica vorging, eine wichtigere und einflußreichere Stellung.** — Bei der frühern Bußanstalt vor Constantin war der Bischof eigentlich nur das Organ der Gesellschaft gewesen, wodurch den Büßenden Verzeihung und Wiederaufnahme war verschafft worden. Jetzt erschien er als Richter, der aus eigener Machtvollkommenheit Strafe auferlegen, dieselbe mildern und auch erlassen konnte. Die seit dem 3. Jahrhundert aufgekommenen presbyteri poenitentiarii, von welchen gleich die Rede seyn wird, behielt man im Abendlande bei. Diese Einrichtung trug wesentlich dazu bei, die öf-

fentliche Kirchenbüße mit der besondern Sündenvergebung bei Gott zu verwechseln und die Laien daran zu gewöhnen, nicht nur bei Sünden, die sonst öffentlichen Büßungen unterworfen gewesen waren, sondern auch bei andern sittlichen Verirrungen die Cleriker als Mittelspersonen zwischen den fehlenden Menschen und Gott zu betrachten, wodurch die Ohrenbeichte und andere spätere Mißbräuche vorbereitet wurden.

3) **Neben der sogenannten öffentlichen Buße bildete sich auch eine gewisse Privatbuße.** — — Die erstere hat zwar nie ganz aufgehört, wenn sie auch zuweilen vernachlässigt und modificirt wurde. Man erinnere sich an den Bischof Ambrosius in Mailand, der es wagte selbst dem Kaiser Theodosius die Strenge der öffentlichen Kirchenbuße fühlen zu lassen. S. Sozom. h. e. VIII, 25. Mehr als einmal ist in der Folge dieß Beispiel nachgeahmt worden und Ludwig der Fromme und Heinrich IV. sind die berühmtesten Nachfolger des Kaisers Theodosius. Doch bildete sich auch allmählig neben der allgemeinen Kirchenbuße eine gewisse Privatbuße, wozu die eigenthümliche, vorhin erwähnte Einrichtung der sogenannten Bußprediger (presbyteri poenitentiales) Veranlassung gab. Zwei Geschichtschreiber haben uns darüber Nachrichten aufbehalten. Socrates h. e. V. 19. und Sozomenus 7, 16. Letzterer, dessen Bericht vielseitiger scheint, sagt darüber Folgendes: „Zu dem Entstehen jener Presbyter scheint der Beweggrund dieser gewesen zu seyn. Da die menschliche Natur nie fehlerfrei seyn kann, Gott aber den Sündern Verzeihung versprochen hat, so ist es nothwendig, um derselben theilhaftig zu werden, daß sie ihre Sünden bekennen. Den Bischöfen mochte es aber anstößig oder unbequem seyn, daß die Sündenbekenntnisse vor der versammelten Menge in der Kirche, wie in einem Theater abgelegt wurden; deshalb setzten sie einen unbescholtenen, geachteten und verschwiegenen Presbyter, welchem die Fehlenden die Handlungen ihres Lebens in vertraulicher Eröffnung vorlegen konnten. Nach Befinden sagte dieser einem Jeden, was er wegen seiner Fehltritte zu thun habe und welche Büßungen er anstellen müsse, worauf er ihm dann die Lossprechung ankündigte. Die Novatianer, welche die Buße nicht anerkennen, nehmen diese Einrichtung an, bei den übrigen Partheien dauert sie jedoch bis jetzt noch fort, eben so wird dieselbe in der abendländischen Kirche, besonders zu Rom, sorgfältig beibehalten. Wer sähe nicht ein, daß bei dieser Einrichtung die Vermischung der Begriffe von öffentlicher Genugthuung für Aergernisse, die der Gemeinde gegeben wurden, und von der Vergebung der Sünde bei Gott immer stärker bemerkbar werden mußte; wer erblickte hier nicht schon die Keime jenes Glaubens, daß der Cleriker in Absicht auf Sündenvergebung eine wichtige Mittelsperson zwischen Gott und den Laien sei; wer fände hierin nicht schon die ersten Anfänge der spätern Ohrenbeichte? Wie von einer Ahnung dazu aufgefordert, schaffte man auch frühzeitig diese Einrichtung in der griechischen Kirche wieder ab; denn derselbe Sozomenus erzählt a. a. O. weiter: In Constantinopel trug folgender Umstand dazu bei, daß der Bußprediger abgeschafft wurde. Eine vornehme Frau, welcher vom Bußpresbyter Fasten und Beten in der Kirche war auferlegt worden, hatte sich in dem Heiligthume selbst von einem Diacon zu neuen Sünden verleiten lassen. Das Volk wurde wegen dieser Unthat zum

Unwillen gegen den Bischof gereizt und Nicetarius fand sich bewogen, das besondere Sündenbekenntniß aufzuheben, weil man überdieß bemerkte, daß die Fehltritte häufiger wurden, seitdem die Schaam vor dem öffentlichen Ablegen weggefallen war. — Man würde aber falsch schließen, wenn man aus dieser Maßregel auch auf die Abschaffung der öffentlichen Buße schließen wollte, vielmehr war diese im Oriente häufiger als in der occidentalischen Kirche. — Ein anderer Grund der veränderten öffentlichen Bußanstalt lag auch

4) **in dem Umstande, daß hin und wieder die kirchliche Excommunication durch bürgerliche Strafen verstärkt wurde.** — — (Ein Vorspiel der spätern blutigen Ketzerverfolgung, des fürchterlichen Bannes und Interdictes, der Inquisition und dergl.) — Carl der Gr. verordnete schon Capitular. III. (a. 803) ut excommunicationes passim (subito) et sine causa non fiant. Auch dadurch mußte die Aufmerksamkeit auf die Privatbuße immer mehr gelenkt werden. Noch hätten die Bischöfe für Kirchen- und Sittenzucht durch die sogenannten Sendgerichte, die zwar vom Staate ausgingen, aber auch von der Kirche angenommen wurden, vieles leisten können. M. s. Regino de disciplina ecclesiae l. II. c. 1. p. 205 seqq. Schröckh XXII. S. 505—507. Schmidt's Handbuch der K. G. Thl. V. S. 189. Allein sie kamen mit der Carolingischen Monarchie in Verfall und wurden durch das eigenthümliche Verhältniß der Archidiaconen gestört. (S. den Art. Archidiaconus.) Daß man aber jetzt vorzugsweise seine Aufmerksamkeit auf die Privatbuße richtete, zeigen die vom 7—9. Jahrhundert zahlreich erscheinenden libri poenitentiales. Sie gaben eine gute Auskunft über die öffentliche und Privatbuße ihrer Zeit. Ursprünglich Privatschriften von Bischöfen und andern namhaften Geistlichen für Cleriker und Laien abgefaßt, erhielten sie später auch kirchliche Sanction. Vergl. Schröckh's K. G. Thl. 17. p. 57 seqq.

5) Noch mehr wurde die alte öffentliche Bußzucht auch durch das Institut der Mönche verändert. Dieß erschien als Beispiel eines besondern Bußstandes, wo man beständige Casteiungen, Fasten und Beten zur Pflicht gemacht sah mit dem Nebenbegriffe einer besonders verdienstlichen Frömmigkeit. Besonders aber ging durch die Mönche dadurch eine große Veränderung in der alten Bußzucht vor, daß sie sich des Beichtstuhles fast ausschließend bemächtigten und dadurch nicht nur die untern Geistlichen, sondern auch die Bischöfe in diesem wichtigen Theile der Seelensorge beschränkten.

6) Durch das Bestreben der römischen Bischöfe, sich zu den ersten Machthabern aufzuschwingen, sobald es galt, Sündenstrafen zu bestimmen und davon loszusprechen. Wie schon früher, so begann dieß Bestreben besonders mit Gregor VII. und wurde von nun an immer mehr Maxime des päpstlichen Stuhles, denn die folgenden Päpste verkannten nicht, was Gregor gewollt hatte. Wie änderte sich nun völlig in Wesen und Form die frühere Bußzucht; welch eine Verwechselung der Begriffe fand nun statt zwischen den einstigen sogenannten canonischen Strafen und der Vergebung der Sünden bei Gott! Wenn das frühere Alterthum die letztern nur von Gottes verzeihender Gnade in Christo und von wahrer Besserung abhängig

machte und dabei keine menschliche Mittelsperson annahm, so fingen allmählig die Päpste an, sich als Gottes Beauftragte zu betrachten, um willkührlich Sündenbüßung zu bestimmen oder davon loszusprechen. Auch den Umstand, daß seit Petrus Lombardus und Thomas Aquinas die Buße unter die Zahl der 7 Sacramente aufgenommen wurde, verbesserte nichts. Vielmehr gab dieß Veranlassung, gewissen Mißbräuchen eine höhere Sanction zu geben und die Abstellung derselben zu erschweren. In die Kirchenzucht der damaligen Zeit griff besonders der Papst Innocens III. (†1216) ein, und auch er, ein würdiger Nachfolger Gregors VII., behielt dabei das päpstliche Interesse streng im Auge. Er erhob zuerst die Ohrenbeichte zu einem Kirchengesetze. Conc. Lateran. VI. c. 12., wodurch jener große Schaden gestiftet wurde, den man in der griechischen Kirche voraussah und darum, wie oben erzählt worden ist, die sogenannten Presbyteri poenitentiales abschaffte.

7) Die alte Bußzucht erlitt auch dadurch eine große Veränderung, daß ein bestimmter Bußtermin festgesetzt und eine gewisse Zwangsbuße üblich würde. In der alten Kirche konnte die Kirchenbuße zu jeder Zeit stattfinden, aber schon seit dem 6. Jahrhundert wurde die Quadragesimal-Fasten der eigentliche Bußtermin, wo man für öffentliche und geheime Sünden Genugthuung leisten sollte. In der alten Kirche, wie wir gesehen haben, sollte die Buße freiwillig seyn, aber später fing sie an eine gezwungene zu werden. Man ergriff äußere Zwangsmittel gegen die, welche entweder die guferlegte Buße verweigerten oder ihr nur nachlässig nachkamen. Schon das Conc. Tolet. VI. (a. 360) ertheilte die Verordnung: ut non implentes poenitentiam includantur et cogantur. — Im 8. und 9 Jahrhundert hatten die Gehülfen der Bischöfe unter dem Namen Missi (s. den Art. Archidiac.) bei Visitationen den Auftrag, die Büßenden durch Zwangsmittel anzuhalten. Bei den niedern Ständen, bei Landleuten und Leibeigenen konnte der Bischof auch unmittelbar Zwangsmittel anordnen. Thomasius vet. et nov. discipl. P. II. l. 3. c. 79 und c. 92.

8) Sobald man sich an die Vorstellung gewöhnt hatte, ein Mensch könne dem Andern Sünden vergeben, so kam man auch auf den Gedanken, dieß müsse auch für noch künftig zu begehende Sünden möglich seyn. — Davon war nun auch ein neuer Wahnglaube nicht fern, daß die Wirkungen der Buße (d. h. der von der Kirche angeordneten Sühnanstalt) sich auch über die Grenzen des Erdenlebens hinaus erstrecken. Diese Vorstellung besonders seit dem 10. Jahrhundert praktisch ausgebildet, stand im Zusammenhange mit der Lehre vom Fegefeuer und führte die dem christlichen Alterthume fremde Erscheinung herbei, daß Fürbitten für Verstorbene, besonders das Meßopfer und andere Uebungen, verdienstlich und wirksam seien.

9) Zu den ärgsten Mißbräuchen aber, die das frühere Pönitenzwesen völlig zerrütteten und alle sittliche Wirksamkeit zerstörten, gehörte die Vorstellung, daß es Ersatzmittel für die Sündenstrafen (Bußsurrogate, Stellvertretung und Loskaufung von Sünden) gebe. Nun konnte sich der Reiche Verzeihung für alle seine Sünden verschaffen und sich von jeder Art der Kirchenbuße loskaufen, den Armen hingegen blieben die demüthigenden Strafen. Daraus bildete sich der so ärgerliche Ablaßhandel, die Meinung von dem Sündenbannenden, welches die Pro-

cessionen, Wallfahrten, Kreuzzüge und andere Andachtsübungen, z. B. gewisse Gebetsformeln, haben sollten. Als recht eigentlich gotteslästerlich muß man die Sünden- oder Bußtaxen ansehen; sie waren ganz wie die Steuerbücher und Zolltarife eingerichtet und für den Urheber derselben wird Johann XXII. gegen 1316 gehalten.

Forscht man nun nach den Ursachen, wie die alte, einfache, öffentliche Bußzucht so ausarten und diese eigenthümliche Gestalt annehmen konnte, wo sie nicht nur dem eigentlichen Geiste des Christenthums, sondern auch der gesunden Vernunft und der Sittlichkeit Hohn zu sprechen schien, so dürften dazu folgende besonders mitgewirkt haben:

a) Die Verwechselung der Begriffe von öffentlichen Vergehungen, wodurch Jemand der Gemeinde Aergerniß gegeben hatte, und von solchen Sünden, die nicht zur öffentlichen Kenntniß gekommen waren und nur im Gebiete des Bewußtseyns jedes Einzelnen blieben. (Privatsünden.) — Wenn die alte Kirche nur für die erstern öffentliche Büßungen forderte und bei den letztern blos darauf drang, dieselben im stillen Gebet vor Gott zu bekennen und ihn durch Reue und Besserung mit sich zu versöhnen, so zog die spätere Kirche noch Privatsünden vor ihr forum, und fing eben dadurch an über die Gewissen zu herrschen.

b) Nicht weniger aber trugen dazu bei überspannte ascetische Begriffe und eigenthümliche dogmatische Vorstellungen. Man denke hier nur an die klösterliche Bußzucht. (S. den Art. Klosterleben.)

c) Die wachsende Hierarchie, die sich auch die weltliche Regierung unterwürfig zu machen verstand und durch die niedrigsten Mittel Reichthum und Ansehen zu vermehren suchte.

d) Das Mitwirken einer schwärmerischen und servilen Zeitphilosophie, die ihren ganzen Einfluß aufbot, Dogmen dialectisch und sophistisch zu begründen, an welchen der Hierarchie sehr viel gelegen seyn mußte. Auch schwärmerische Religionsansichten von dem Mysticismus veranlaßt und genährt, können hier nicht gänzlich verschwiegen werden.

e) Der Mangel an echt christlich religiöser Bildung, der seit Constantin in der christlichen Volksmasse immer mehr überhand nahm und Unwissenheit, Aberglauben, Fanatismus und Schwärmerei immer mehr erzeugte und verbreitete.

Vergleicht man nun die vorhin aufgezählten Erscheinungen mit den jetzt angegebenen Ursachen, so läßt sich wohl erklären, wie ein einzelner Mensch an der Spitze eines ganzen Standes Jahrhunderte hindurch eine Vernunft- und Gewissenstyrannei üben konnte, von welcher die Geschichte kein ähnliches Beispiel aufzuweisen vermag.

Man wird übrigens sogleich fühlen, daß das zeither Gesagte ausschließend nur von der abendländischen Kirche gilt, obgleich auch, wie wir bereits bemerkt haben, die poenitentia publica in der orientalischen Kirche gewöhnlich war. Wie dieß von den frühern Jahrhunderten gezeigt worden ist, so hat auch die Fortdauer dieser Anstalt für die Folgezeit unter andern nachgewiesen Heineccius Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche. Bei den eigenthümlichen Schicksalen aber der orientalischen Kirche und ihrer großen Abhängigkeit von der wechselnden Staatsgewalt konnte dort die poenitentia publica nie

werden, was sie in einzelnen Zeitaltern im Abendlande war. Zwar kannte man auch hier einen größern und kleinern Bann, welchen ersteren nur die Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe verhängen konnten, den letztern aber auch der untere Clerus. Allein man beschränkte die dadurch ausgeübte Gewalt von Seiten des höhern Clerus von Zeit zu Zeit, und als ein sprechendes Beispiel mag hier Folgendes stehen: In Rußland mußte nach Verordnung Peters I. 1716 jeder Bischof das Versprechen ablegen, niemals eine Person oder Familie aus Privathaß zu excommuniciren. Die Ausschließung soll nach dreimaliger Ermahnung erfolgen und nur das schuldige einzelne Individuum, nicht aber die Familie desselben, treffen. — Man sieht daraus, daß das Bannrecht von Seiten des höhern Clerus oft mag gemißbraucht worden seyn, daß aber auch die Regierungen in den Staaten, wo der griechische Cultus üblich ist, diesen Mißbräuchen kräftig entgegen zu treten wußten. Inzwischen ist auch jetzt noch, wie weiter unten wird gezeigt werden, der Bann ein Mittel, wodurch die Patriarchen und Bischöfe im Morgenlande, weniger in Rußland, ihr Ansehen behaupten. Man s. Schröckh's K. G. fortgesetzt von Tzschirner 9r Thl. S. 64 ff.

VII) **Ansichten von der öffentlichen Kirchenzucht, wie sie durch die Reformation in den verschiedenen protestantischen Kirchensystemen herrschend wurden.** — — Genau genommen kann man behaupten, daß die besondere Lehre der römischen Kirche von der Buße nach ihrer Theorie und Praxis es mit war, welche die Reformation herbeiführte. Die öffentlichen Bekenntnißschriften der lutherischen wie der reformirten Kirche drücken ihre Opposition dagegen stark aus. Wer sollte sich davon nicht sogleich überzeugt fühlen, wenn er in den symbolischen Büchern der Lutheraner die Artikel de ecclesia, de potestate clavium, de justificatione, de bonis operibus, de fide et merito liest? Allein deshalb verwarfen die Reformatoren die öffentliche Disciplinaranstalt der ersten Kirche nicht und konnten sie nicht verwerfen, wenn sie dem Grundsatze treu bleiben wollten, auch in Sachen öffentlich kirchlicher Einrichtungen das N. T. (Mt. 18, 15—17. 1 Cor. 5, 1 ff. und mehrere Stellen) und das christliche Alterthum zu berücksichtigen. Jedoch muß man gestehen, daß eine solche öffentliche Disciplinaranstalt in kirchlichen Angelegenheiten bei den Lutheranern mehr theoretisch als praktisch ins Leben trat. Bekanntlich unterscheiden die symbolischen Bücher unsrer Kirche einen doppelten Bann, den großen und den kleinen. Unter jenen verstehen sie die Ausschließung von den Sacramenten und von der Kirche, welche mit bürgerlichen Strafen verbunden ist, und behaupten, daß derselbe nicht für die Lehrer gehöre. Von dem kleinem Bann heißt es aber Art. Schmalcald. P. III. a. 19. p. 333. Minor autem, quam nominant, vera est et christiana excommunicatio, quae manifestos et obstinatos peccatores non admittit ad sacramentum et communionem ecclesiae, donec emendentur et scelera vitent. Et ministri non debent confundere hanc ecclesiasticam poenam cum poenis civilibus. Welche gemäßigte Ansichten davon Luther hatte, ist recht gut gezeigt in Schröckhs K. G. seit der Reformation 3r Thl. S. 83 ff. Aehnliche Erklärungen kommen auch in den übrigen symbolischen Büchern vor. Sieht man aber auf die Praxis, so darf man diese keineswegs eine

glückliche nennen. Bald nach den Zeiten der Reformation übten die Geistlichen die ihnen dadurch gegebene Gewalt auf eine solche Art aus, daß man die drückendste Hierarchie, nur in veränderter Gestalt, zu fürchten Ursache hatte. Plank Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs Thl. IV. S. 40. und an mehreren Orten weist dieß bei den Osiandrischen und Flacianischen Streitigkeiten nach, so wie bei den Händeln mit Heßhusius. — Bei den pietistischen Streitigkeiten, wo dieser Gegenstand aufs neue in Anregung kam, ist Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche Thl. 3. S. 66 u. a. zu vergleichen. Daraus läßt sich nun erklären, daß nicht nur die kirchenrechtlichen Werke, sondern auch die Kirchenverordnungen und Agenden des 16. und 17. Jahrhunderts sehr beschränkende Vorschriften über den sogenannten kleinen Bann ertheilen. Auch wird man überzeugt, daß sich in den verschiedenen Provinzialkirchen der Lutheraner die Praxis in dieser Beziehung sehr verschieden gestaltete. Bald konnte der einzelne Geistliche diesen sogenannten kleinen Bann aus eigener Machtvollkommenheit verhängen, bald mit Zuziehung des Superintendenten, ja zuweilen selbst nicht einmal ohne Mitwissen der Consistorien. Im Allgemeinen darf man also sagen, daß das Bannrecht der einzelnen Geistlichen in der lutherischen Kirche wenig Glück machte, ob es gleich nicht an einzelnen Fällen der frühern und spätern Zeit gefehlt hat, wo es geübt wurde. Im Laufe der Zeit erstreckte sich dieser sogenannte kleine Bann mehr auf die **delicta carnalia**, und Kirchenbuße wegen fleischlicher Sünden kommt noch im 18. Jahrhundert vor. Allein der Zeitgeist in der spätern Hälfte des 18. Jahrhunderts fand auch diesen Rest der kirchlichen äußern Sittenzucht nicht mehr angemessen, so daß die Spuren davon in der deutsch-lutherischen Kirche beinahe ganz verschwunden zu seyn scheinen. S. Schlegels K. G. des 18. Jahrhunderts Thl. 2. S. 216 ff.

Was nun die reformirte Kirche betrifft, so muß man allerdings gestehen, daß sie mit mehr Selbstständigkeit und Strenge die öffentliche Kirchenzucht handhabte, als die lutherische. — Besonders besiegte Calvin durch sein persönliches Ansehen die Widersprüche, die er wegen eingeführter scharfer Sitten-Censur von der Kirche aus sowohl in Genf als auch in Frankreich fand. Calvins Strenge, die sich in allen den Ländern zeigte, welche nach seinen Grundsätzen reformirt wurden, z. B. in Schottland, Ungarn, Holland und in einigen deutschen Provinzen, hatte ganz die Folge, welche wir schon in der lutherischen Kirche berührt haben. Die Obrigkeit mußte oft auch hier einschreiten, um nicht eine neue Hierarchie aufkommen zu lassen. — Auch in der deutsch-reformirten Kirche entstanden früh Streitigkeiten über die Rechtmäßigkeit des Kirchenbannes. Ein gewisser Dr. Erastus, öffentlicher Lehrer der Arzneiwissenschaft in Heidelberg, gab dazu Veranlassung durch die Schrift: **Thesis de excommunicatione**, worin der Satz aufgestellt war, daß die Kirche nicht das Recht habe, Jemanden zu excommuniciren. Beza fand sich bewogen, diese Schrift in dem Buche zu widerlegen: **Tractatus pius et moderatus de vera excommunicatione et Christiano Presbyterio.** Genf 1590. Der Zweck dieses Buches erlaubt es nicht, eine ins Einzelne gehende Geschichte der öffentlichen Bußzucht in der reformirten Kirche zu schreiben; wir wollen darum im Allge-

meinen nur so viel bemerken, daß in mehreren reformirten Landeskirchen immer noch eine gewisse kirchliche Disciplinaranstalt stattfindet, die besonders von den dort noch üblichen Presbyterien gehalten wird, daß sie aber von ihrer ehemaligen Strenge vieles nachgelassen hat, weshalb sich Reformirte und Lutheraner in Deutschland in dieser Beziehung nicht sehr unterscheiden dürften. — Wenden wir unsern Blick auf die Kirchen, die sich durch die Reformation in England und Schottland bildeten, so finden wir auch hier, daß in der Episcopalkirche die Excommunication von großer Bedeutung war. Man nahm das Wort ebenfalls im weitern und engern Sinne. Der größere Bann wird gegen gröbere Verbrecher ausgesprochen, und schließt nicht nur von aller Kirchengemeinschaft, sondern auch von allen bürgerlichen Rechten aus. Er wird durch ein förmliches Banndecret des Bischofes bekannt gemacht, welches aber erst durch den weltlichen Richter Gültigkeit erhält. Die Excommunication im engern Sinne weist nur von der Abendmahlsfeier zurück. Nach der englischen Staatsverfassung kann man es in beiden Fällen. Die Canones ecclesiae anglicanae, welche unter Jacob I. 1603 öffentlich bekannt gemacht wurden, enthalten Irrlehren, auf welche die Strafe der Excommunication gesetzt war. Auch hier verdient Schröckh K. G. seit der Reformation Thl. 2. p. 620 nachgelesen zu werden. Sind nun auch diese Kirchengesetze nicht aufgehoben, so hat doch auch hier die Bußstrenge in der neuern Zeit sehr abgenommen, da bei der großen kirchlichen Freiheit in England der Rücktritt zu andern Religionspartheien sehr leicht ist, welche die Ausgeschlossenen ohne Schwierigkeit aufnehmen.

Gute Nachrichten über die öffentlichen, kirchlichen Disciplinaranstalten der Presbyterialkirchen in Schottland, besonders wie sie in dem Book of Policy von dem schottischen Reformator Knox begründet wurde, findet man in Gembergs Schottischer Nationalkirche, Hamburg 1828. p. 164 ff. Man überzeugt sich bald, daß hier die öffentliche Kirchenzucht des christlichen Alterthums selbst in der Form genau nachgeahmt ist. Doch macht sich auch hier wieder die Erscheinung bemerkbar, daß die executive Gewalt dieser Anstalt gleich anfangs und auch später mit Hindernissen zu kämpfen hatte, und daß auch in der neuern Zeit die alte kirchlich-disciplinarische Strenge sehr nachgelassen hat.

Uebrigens bewährte sich auch in der protestantischen Kirche die alte Wahrheit, daß je kleiner die kirchlichen Familien sind, desto regelmäßiger und strenger auch die äußere Zucht sei. Die Böhmischen und Mährischen Brüder, die Herrnhuther und Mennoniten, Quäker, Methodisten, Schwedenborgianer u. a. zeichnen sich alle durch eine strengere äußere Kirchenzucht aus. Gerade dasselbe fand in den ersten christlichen Jahrhunderten statt, ehe die Religion Jesu Staatsreligion wurde. Hier suchte ja ebenfalls jede einzelne Stadt- und Provinzialkirche, inwiefern sie unter der größern Masse von Heiden und Juden nur ein kleines isolirtes Häuflein bildete, ihre Eigenthümlichkeit auch durch eine äußere strenge Bußzucht zu bewahren. Ueber die meisten dieser kleinen Kirchenpartheien, inwiefern sie sich durch ihre strengere kirchliche Sittenrüge auszeichneten, hat Schröckh K. G. nach der Reformation belehrende Nachrichten ertheilt. S. über die böhmischen Brüder II. Thl. p. 683., über die Wiedertäufer Thl. V. 448. 457., über die Quäker ebendas. 406 ff., über

die Methodisten Thl. IX. 536. — Ueber die Kirchenzucht der Herrnhuther haben sich Loretz „Ratio disciplinae unitatis fratrum etc. Barby 1789. p. 173 ff. und Schulze: „Von der Entstehung und Einrichtung der evangelischen Brüdergemeinde Gotha 1822." p. 151 ff. weitläuftiger verbreitet. Auch vergleiche man darüber „Historische Nachricht von der Verfassung der evangelischen Brüder-Unität." 4. Aufl. Gnadau 1813. p. 52 ff.

VIII) Oeffentliche Kirchenzucht in der heutigen christlichen Welt. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß zwar in den meisten Kirchen der Christenheit die ältern gesetzlichen Vorschriften, Bann und Excommunication betreffend, nicht förmlich aufgehoben sind, daß aber die darauf sich beziehende Praxis entweder völlig aufgehört hat oder nur noch im geringern Grade üblich ist. In der römischen Kirche läßt sich dieß aus der besondern Gestalt, welche hier das Bußwesen angenommen hat, so wie aus dem bedächtigen Temporisiren, welches dieser Kirche immer eigenthümlich gewesen ist, nachweisen. Man kann also behaupten, daß die öffentliche Kirchenzucht in ihrem Schooße größtentheils aufgehört habe. Anders verhält es sich hier mit der orientalisch- und russisch-griechischen Kirche. Hier ist der Bann immer noch ein großes Vorrecht, namentlich des höhern Clerus und vorzugsweise des Patriarchen zu Constantinopel. Ja es giebt hier einen eigenen Sonntag, die Meisten nennen den Sonntag Quadragesima, wo mit eigenthümlichen Verwünschungsformeln die Ketzer (morgenländische: Nestorianer, Eutychianer, Monophysiten — abendländische: der Papst und die Jesuiten) in den Bann gethan werden. Uebrigens glaubt der gemeine Haufe fest an die Wirksamkeit dieses Bannes. Er ist wie von einer unleugbaren Thatsache überzeugt, daß die Leiber derer, die im Banne sterben, aufschwellen, schwarz und unermeßlich viele Jahre bleiben und die Verwesung nicht eher erfolge, als nach der unter vielen Ceremonien ausgesprochenen Absolution. Daraus läßt es sich erklären, daß der Sultan öfter, selbst für politische Zwecke, den Bann von dem Patriarchen zu Constantinopel zu erzwingen pflegt. So geschah dieß noch neuerlich gegen die in Aufstand begriffenen Griechen in Morea und auf den Inseln. Ja auch die Fälle waren wenigstens sonst nicht selten, daß man, wenn man griechische Kirchengenossen zu Constantinopel wegen eines groben Verbrechens in Verdacht hatte, vom Patriarchen einen sich darauf beziehenden Bannfluch zu verschaffen wußte, welcher selten seine Wirkung verfehlte. Daraus wird auch noch erklärbar, warum Peter der Gr., wie oben erzählt worden ist, das Bannrecht des höhern griechischen Clerus zu beschränken suchte. Die neuesten Nachrichten über den Zustand der griechischen Kirche schweigen aber über diesen Umstand ganz, oder lassen doch vermuthen, daß auch hier die äußere Disciplin sehr von ihrer alten Strenge nachgelassen habe.

Anlangend die lutherisch-deutsche Kirche, so erhoben sich noch im 19. Jahrhundert Stimmen, die der äußern Kirchenzucht, angepaßt dem Geiste des Zeitalters, das Wort redeten. Man suchte besonders den oft gebrauchten Einwand zu widerlegen, daß wohl das christliche Alterthum bei seinem noch wenig geregelten bürgerlichen Leben dieser Sittendisciplin bedürftig gewesen sei, daß aber dieß Bedürfniß sich jetzt weniger fühlbar mache, wo man das Gebiet des Staates und der Kirche genau

begrenzt habe. S. Jon. Schuderoff über Kirchenzucht mit besonderer Hinsicht auf die protestantische Kirche. Leipzig 1809. — Aphorismen über das kirchliche Leben 1814. — De Wette über den Verfall der protestantischen Kirche in Deutschland und die Mittel, ihr wieder aufzuhelfen. Bretschneider über die Unkirchlichkeit dieser Zeit S. 181 f., v. Ammon in seiner Summa th. chr. p. 284 sagt in dieser Beziehung: „Dolendum sane est hanc disciplinam, qua nulla respublica carere potest, in tantam venisse desuetudinem, ut impietati et licentiae frena laxentur et omnis fere censura morum ecclesiastica auctoritate sua excidat. Allein als man Versuche machte, diese Vorschläge zu verwirklichen, da zeigte der Geist des Zeitalters die entschiedenste Abneigung. Als Beispiel mag der heftige Widerstand gelten, welchen 1817 die im Preußischen vorgeschlagene Synodalverfassung fand. (S. Fr. v. Bülow über die gegenwärtigen Verhältnisse des evangelisch-christlichen Kirchenwesens in Deutschland.) Eine noch sprechendere Thatsache aber ist die öffentliche Protestation, womit die lutherischen Bürger in Nürnberg und ungefähr 30 andern baierischen Städten im Jahre 1822 gegen die Einführung einer Presbyterialverfassung bei den Consistorien einkamen. Diese Protestation stützte sich fast ausschließlich auf die Censura morum, welche man den Kirchenvorstehern aufzutragen bedacht war, und von welcher man ein hierarchisches Zwangsystem fürchtete.

Eine ziemlich ausgebildete Kirchenzucht findet sich noch in der lutherischen Kirche Schwedens. Sehr ausführlich handelt davon die gehaltvolle Schrift: Schwedens Kirchenverfassung ꝛc. von Friedr. Wilh. von Schubert. Greifswalde 1821, wo sich der 45. §. Thl. II. mit diesem Gegenstand ausschließend beschäftigt.

Muthmaßlich mag dieß auch in den reformirten Gemeinden Hollands, Frankreichs und Ungarns seyn, was jedoch nur an Ort und Stelle erforscht werden kann, weil über diese Kirchenvereine sehr wenig zur öffentlichen Kenntniß gelangt. Inwiefern diese Anstalt noch in der englischen Episcopal- und Presbyterialkirche stattfindet, ist bereits im vorigen Abschnitte angedeutet worden. Jedoch wiederholt sich bei allen gesammelten Nachrichten über das Daseyn einer äußern Kirchendisciplin in der heutigen christlichen Welt die Bemerkung, daß ihr der Geist der Zeit nicht günstig ist und daß sie nur noch bei kleinen kirchlichen Partheien üblich bleibt, wiewohl sie auch hier von ihrer alten Strenge vieles verloren hat.

34.

Bußtage
in der Reihe christlicher Feiertage.

I. Ursprung, Zweck und Namen dieser Tage. II. Beibehaltung der Bußtage im protestantischen Cultus.

Literatur. Dr. C. G. Wolf Tract. de diebus poenitentialib. et supplicationum. — Du Fresne Glossar. med. et infim. latinit. unter dem Worte rogationes. — Bingh. antiquit. eccles. Vol. 5, p. 21 ff. Vol. IX. p. 151 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen II. Thl. p. 171 ff.

I) Ursprung, Zweck und Namen dieser Tage. — Die im Cultus der Christen vorkommenden Bußtage hat man nach ihrem Ursprunge höchst verschieden beurtheilt. Nicht Wenige wollen sie von dem in der jüdischen Anbetungsweise gewöhnlichen großen Versöhnungstage ableiten. Allein da diesem jüdischen Festtage genau genommen eine andere Idee, ein anderer Zweck zum Grunde liegt, als den in der christlichen Zeit gefeierten Bußtagen, da wir nur etwas entfernt Analoges bei andern Völkern des Alterthums finden, so dürfte der heidnische Cultus wohl näher liegen. Hier finden wir nämlich bei den Römern schon früh Tage, welche Supplicationes hießen, von dem lat. Supplicatio, was überhaupt von der Ehrerbietung gegen Götter und den äußern Zeichen derselben, als Niederknieen und dergl., gebraucht wird. Da man solche Ehrerbietung gegen die Götter theils durch Dank, theils durch Bitten beweisen kann, so ist es erklärlich, wie man unter Supplicatio einen feierlichen Gottesdienst, theils aus Dankbarkeit, z. B. wegen errungener Siege, theils auch zur Abwendung von Unglücksfällen verstehen konnte. Uns interessirt natürlich hier die letztere Bedeutung des Wortes, wo es Feierlichkeiten bedeutet, die man anstellte, um bei allgemeinen Calamitäten, veranlaßt durch die empörten Elemente, durch Krieg, Pest, Theurung und dergleichen, die Götter um Abwendung drohender Gefahren, um Milderung drückender Uebel in größern Volksmassen anzuflehen. Sallust nennt sie auch Supplicia Deorum. Livius und andere römische Geschichtsschreiber erwähnen sie häufig. Wir heben statt vieler Stellen nur eine Liv. III. 7. heraus. Von einer Pest ist dort die Rede, welche nicht nur unter dem feindlichen Heere, sondern in Rom selbst wüthete. Es heißt darum: Per ignota capita late evagata est vis morbi, inopsque Senatus auxilii humani, ad Deos populum ac vota vertit, jussi cum conjugibus ac liberis supplicatum ire, pacemque exposcere Deum. Ad id, quod sua quemque mala cogebant,

auctoritate publica evocati, omnia delubra implent. Stratae passim matres, crinibus templa verrentes, veniam irarum coelestium, finemque pesti exposcunt. — Nimmt man auf das unabweisliche Abhängigkeitsgefühl der Menschen von höhern Schicksalseinflüssen, besonders im Kampfe mit drückenden Uebeln, Rücksicht, so erklären sich daraus solche Tage sehr leicht in jedem Cultus. Sie konnten darum auch leicht in die christliche Anbetungsweise übergehen. Das Gewöhnlichwerden derselben wurde wahrscheinlich schon in den Zeiten der Verfolgung vorbereitet. Hier finden wir nämlich schon Spuren jener rührenden Scenen, wo ganze Christenvereine im gemeinschaftlichen Gebete sich verbanden, um Gott anzuflehen, daß er ihnen Muth und Kraft bei den bevorstehenden Gefahren schenken möge. Im 4. Jahrhundert tritt die Nachahmung heidnischer Supplicationen schon deutlicher hervor. — Bei einem zu Constantinopel entstandenen Erdbeben verordnete z. B. der Kaiser Theodosius, daß die christliche Gemeinde Buße thun und Gott mit den Worten anrufen möchte: *Κύριε ἐλέησον*! — Im 5. Jahrhundert fand durch unglückliche Zeitereignisse, welche Du Fresne unter dem Worte „rogationes" näher angiebt, der Bischof Mamertus zu Vienne (a. 452) sich veranlaßt, solche Tage anzuordnen, wo man zu Gott in öffentlichen gemeinschaftlichen Gebeten um Abwendung der drückenden Uebel flehte. Die Tage, so wie die sämmtlichen dabei gewählten Andachtsübungen hießen **rogationes**, ingleichen **hebdomas crucium**. Er wählte dazu den Montag, Dienstag und Mittewoche vor Himmelfahrt. Ob sie von da an wiederkehrten, oder ob neue Calamitäten dieselben rathsam machten, läßt nicht ganz bestimmt sich nachweisen. So viel ist aber gewiß, daß auf der Synode zu Orleans im Anfange des 6. Jahrhunderts verordnet wurde, diese **rogationes** oder **Supplicationes** jährlich zu feiern. Sie wurden in Gallien bald allgemein üblich und gingen auch nach Spanien über, wo man sie aber die Woche nach Pfingsten feierte, weil man der Regel der alten Kirche treu bleiben wollte, in der Zwischenzeit während Ostern und Pfingsten nicht zu fasten. Von den Päpsten Gregor VI. und Martin I. im 7. Jahrhundert wurden für bestimmte Zeiten des Jahres Bußtage befohlen. Außer diesen einmal festgesetzten Bußtagen wurden auch noch andere besondere Bußtage, veranlaßt durch Zeitereignisse trauriger Art, gefeiert, wie dieß die besondere Geschichte ganzer Länder und Völker und einzelner Stadtchroniken lehren. Wir finden Spuren davon in allen folgenden Jahrhunderten im abendländischen, wie im morgenländischen Kirchensysteme. (Bei dem Art. Litanei werden wir einiges hierher Gehörige in Beziehung auf die morgenländische Kirche anführen.)

Wie diese Tage den Namen der Bet-, Buß- und Festtage erhalten konnten, läßt sich theils aus ihrer Bestimmung, theils aus eigenthümlichen religiösen Ansichten nachweisen. Durch Gebete wollte man Gott in diesen Tagen bewegen, drückende Uebel abzuwenden oder zu mildern. Durch sittliche Verschuldungen glaubte man allgemeine Calamitäten herbeigeführt; Buße und Besserung konnte daher auch den vermeintlich erzürnten Gott am besten versöhnen. Fasten galt schon früh als Symbol der Reue und der Trauer. Es darf uns darum nicht befremden, wenn nach und nach diese Namen üblich wurden, und selbst in den Consistorialstyl der protestantischen Kirche übergingen.

II) Beibehaltung der Bußtage im protestantischen Cultus. — Es muß beim Beginnen der Reformation in Sachsen über die Beibehaltung der Bußtage eine verschiedene Meinung geherrscht haben, denn die Biographen Bugenhagens, der ein Freund und Gehülfe Luthers war, heben den Umstand hervor, daß dieser bedeutende Theolog für die Beibehaltung der Bußtage thätig gewesen sei. Besonders soll ihn der gedrohte Einfall der Türken in Deutschland dazu veranlaßt haben. Jedoch sind aber diese Bußtage von den hin und wieder eingeführten Betstunden und Bußvermahnungen zu unterscheiden. Sie entstanden zur Zeit des Türkenkrieges und wurden täglich und wöchentlich gefeiert. Eine nicht uninteressante Notiz darüber findet man in Vogels Annalen der Stadt Leipzig zum J. 1626. Mehrere Wochenpredigten in großen Städten schreiben sich noch daher, wie z. B. in Leipzig. — Was nun die jährlichen Bußtage betrifft, so fand in Beziehung auf dieselben eine höchst verschiedene Observanz statt. Man feierte monatliche, vierteljährige, bald mehr, bald weniger Bußtage, je nachdem es eine Landesregierung für nothwendig fand. In Sachsen wurde die Feier solcher Tage zuerst 1664 auf Veranlassung des Türkenkrieges und später bei jeder andern allgemeinen Gefahr des Vaterlandes, als Kriegsnoth, Krankheiten und Seuchen, Mißwachs der Früchte u. s. w., angeordnet. S. Webers systematische Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts 2r Thl. 1. Abth. S. 24. Sieben Bußtage wurden damals verordnet und zwar besonders auf Veranlassung des Einbruches der Türken in das Königreich Ungarn. Im Jahre 1710 erschien eine andere Verordnung, welche die Zahl der Bußtage auf 3 herabsetzte. Bei dieser Verordnung ist es bis auf die neuesten Zeiten geblieben.

Auch in Beziehung auf diese Tage sind in der neuern Zeit manche Veränderungen vorgegangen. Theils hat man die frühern Ansichten davon, wo man dergleichen Tage als sündenversöhnende Tage ansah, als Tage körperlicher Casteiungen und einer besondern Zerknirschung zu berichtigen gesucht, und ihre Bestimmung mehr darein gesetzt, daß sie Tage seyn sollen, die dem ernsten Nachdenken über unsern sittlichen Zustand gewidmet sind, und wichtige Zeitereignisse und sittliche Verirrungen berücksichtigen sollen, theils hat man auch ihre Zahl verringert und sie dadurch, so wie durch andere Vorkehrungen, erbaulicher zu machen gesucht. In den meisten protestantischen deutschen Ländern giebt es jetzt noch zwei oder einen feierlichen Bußtag. In den preußischen Staaten wurden die vierteljährigen Bußtage schon unter Friedrich dem Gr. abgeschafft und nur ein allgemeiner jährlicher Buß- und Bettag an der Mittewoche nach Jubilate angeordnet. Vergl. das Wagnitzische liturg. Journal 5r Bd. 3s St. S. 313. Im Großherzogthume Weimar sind 2 Bußtage am 1. Advent und am Charfreitage. In Churhessen wird seit 1814 der allgemeine Bußtag am 1. Nov. gefeiert, und im Königreiche Sachsen sind seit einigen Jahren auch nur 2 Bußtage im Vierteljahre zwischen Neujahr und Ostern und im Vierteljahr zwischen Michaelis und Weihnachten festgesetzt. Die Anordnung derselben hängt von dem Landesherrn ab. Sie werden übrigens, was den Gottesdienst und die Predigten anbetrifft, dem ersten Tage der hohen Feste gleichgehalten, und es sollen an denselben aller Handel, Gewerbe, gewöhnliche

Wochenarbeiten und jede Art öffentlicher Lustbarkeiten unterlassen werden. Auch die katholischen Unterthanen eines evangelischen Landesherrn sind zur Feier der ausgeschriebenen Bußtage verpflichtet, jedoch nach ihrer eigenthümlichen Liturgie.

Nachahmungswerth ist die Einrichtung im Großherzogthum Weimar, wo jeder der beiden jährlichen Bußtage durch ein, einen halben Bogen umfassendes Publikandum zeitig angekündigt wird. Voran steht allemal der großherzogliche Befehl, darauf folgt eine von dem jedesmaligen Generalsuperintendenten verfaßte Einleitung, worin auf die herrschenden Zeitumstände Rücksicht genommen zu werden pflegt und wobei der Gesichtspunkt angegeben wird, aus welchem der vorgeschriebene Text betrachtet werden soll. Dann folgt die Angabe des vor- und nachmittägigen Textes und die Angabe der Lieder. Diese sogenannten Bußtagszettel werden im ganzen Lande (das Stück zu 6 Pf.) fast von Jedermann gekauft und allgemein mit erbaulichem Ernste gelesen. — Welchen Werth man auf die Bußtagsfeier in der lutherischen Kirche Schwedens setzt, ist gut nachgewiesen in Schuberts Schrift: Schwedens Kirchenverfassung 1r B. p. 426 ff. — Der Verfasser erinnert sich gelesen zu haben, daß in der neuesten Zeit beim Ausbruche der Cholera, namentlich im russischen Reiche, hin und wieder außerordentliche Buß- und Bettage gehalten wurden. Uebrigens hat sich die protestantische Kirche Deutschlands gelungener homiletischer Leistungen für diese Tage zu rühmen. Wer dächte hier nicht an so manche treffliche Bußtagspredigt von Reinhard und andern berühmten Kanzelrednern unsrer Tage?

35.

Canon.

Verschiedenartiger Sprachgebrauch dieses und einiger davon abgeleiteten Wörter, besonders bei Kirchenschriftstellern.

I. Sprachgebrauch dieses Wortes bei Profanscribenten, — im N. T. — und in der biblischen Einleitungswissenschaft. II. Kirchlicher Sprachgebrauch davon im weitern und engern Sinne. III. Bedeutung einiger davon abgeleiteten Wörter.

Literatur. Den Sprachgebrauch von κανών bei griechischen Profanscribenten findet man erläutert überhaupt in Schneiders griechischem Lexicon und Valkenaer ad Eurip. Hippolytum v. 468. — Das Wort κανών in der biblischen Isagogik ist in allen den bekannten Einleitungen des N. T. erläutert, besonders bei Hug Thl. 1. S. 102 f. und in der bekannten Monographie von Planck de significata canonis in ecclesia antiqua. Göttingen 1820. — Schleußners Lexicon unter dem Worte κανών. — Einiges nur zur Erläuterung des kirchlichen Sprachgebrauchs findet man bei Suicer und Du Fresne, und Bingham, wie das Register zeigt, hat nur hin und wieder etwas hierher Gehöriges. Ueberhaupt hat der Verfasser in den gewöhnlichen christlich-archäologischen Werken wenig für den Zweck dieses Art. gefunden.

I) Sprachgebrauch dieses Wortes bei Profanscribenten, — im N. T. — und in der biblischen Einleitungswissenschaft. — Das griechische Wort κανών, wovon das lateinische canon entlehnt ist, bedeutet bei griechischen Profanscribenten zunächst ein Holz, um damit etwas gerade oder fest zu halten; daher Eurip. Suppl. 650. λαμπρὰ ἀκτὶς ἡλίου κανὼν σαφής die geraden Strahlen der Mittagssonne anzeigt. Daher heißt κανών ferner der Wagebalken, inwiefern er mit das Werkzeug ist, wodurch das Gewicht von etwas genau bestimmt wird. Das sogenannte Richtholz, Winkelmaaß der Zimmerleute führt deshalb auch diesen Namen. — Metaphorisch bedeutet dann κανών bei griechischen Profanscribenten Richtschnur, Muster, und überhaupt alles, was nach einem gewissen Maaße und Gesetze,

nach einer bestimmten Ordnung und Regel geschieht. Es nimmt darum viele engere und besondere Bedeutungen an und bezeichnet in der Technologie der alten Griechen mehrere einzelne Gegenstände, wie z. B. Weberspulen, Weber- und Garnbäume. — Mit gewissen Durchschimmerungen der metaphorischen Grundbedeutung von Regel, Ordnung, Gesetz ging das Wort auch über in das

Neue Testament, wo es 2 Cor. X, 13. den Jemandem scharf bestimmten Wirkungskreis und Gal. 6, 16. Phil. 3, 16. die Glaubens- und Lebensnorm andeutet, nach welcher Christen sich richten sollen. — In der biblischen Isagogik hat das Wort *κανών* die Bedeutung angenommen, daß es von den beiden Hauptsammlungen der biblischen Bücher sowohl vom A. als vom N. T. gebraucht wird und zwar inwiefern sie die Kirche als Richtschnur angenommen hat, die kirchliches Ansehen haben, d. h. die als legislative Bücher für den Lehrbegriff gelten. Nach Hug a. a. O. kommt der Ausdruck *κανών* zuerst im 3. Jahrhundert in den lateinisch abgefaßten Schriften des Origenes vor. Gegen das Ende des Prologs zum hohen Liede sagt er: Quae in scripturis, quas canonicas habemus, nusquam legimus, in apocrypho tamen inveniuntur; und dann zu Mt. 27, 9.: Hoc in nullo regulari libro (*κανονικῷ*) positum invenimus, nisi in secretis Eliae. Im 4. Jahrhundert ist jedoch dieser Sprachgebrauch völlig allgemein. Auf ähnliche Weise erklärt sich auch Hieronymus, vergl. Hugs Einleitung ins N. T. 1r Thl. p. 108. Doch da die genauere Erörterung dieses Wortes in solcher Beziehung mehr der biblischen Isagogik angehört, so verweisen wir hier auf die Einleitungen ins N. T. von Eichhorn, Bertholb, De Wette, Hug u. a., besonders aber auf Augusti's Denkwürdigkeiten 6r B., wo in dem ersten Abschnitte: „Historische Bemerkungen über den Gebrauch der heiligen Schrift überhaupt" vieles hierher Gehörige sehr gut zusammengestellt ist. Mehr muß es uns darum zu thun seyn, den Sprachgebrauch dieses Wortes, wie er sich in der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung eigenthümlich gestaltet hat, und wie er mehrmals schon in diesem Handbuche vorgekommen ist und noch vorkommen wird.

II) Kirchlicher Sprachgebrauch des Wortes *κανών* A) theils im weitern, B) theils im engern Sinne.

A) Im weitern Sinne zeigt es an

a) jede durch eine competente kirchliche Auctorität gegebene Verordnung, deshalb vorzugsweise ein Synodalbeschluß. Nach dieser Definition konnte man die sogenannten Canones Apostolor. (von welchen weitläuftiger im Art. „Liturgische Bücher" die Rede seyn wird) mit diesem Namen benennen, weil die Apostel, als die ersten Begründer der Kirche, die Urheber derselben seyn sollten. In der Regel aber, wie wir eben gezeigt haben, führten besonders die Beschlüsse der Kirchenversammlungen diesen Namen, obgleich genau genommen, canon nur zunächst von Conciliensbeschlüssen über die Disciplin im Gegensatze der dogmatum gebraucht wurde. Später nannte man aber auch die Decrete der Päpste Canones. Sie führten diesen Namen, weil sie Regeln und Vorschriften seyn sollten, nach welchen sich Cleriker und Laien zu richten hätten. In diesem Sinne erklärt es sich, wie von einer collectio, von einem

Syntagma canonum die Rede seyn konnte. Das nach dieser Bedeutung abgeleitete canonicus heißt demnach alles, was sich auf Synodalbeschlüsse bezieht, was durch sie zum Kirchengesetze geworden und darum auch verpflichtend ist. In diesem Sinne erklärt sich der Ausdruck canonisches Recht, d. h. Rechtstheorie, die sich zum großen Theile auf den Inhalt der Canonum bezieht, besonders wenn man darunter auch die Decrete der Päpste versteht. Jedoch betrachten Manche diese besonders und setzen neben das jus canonicum auch ein jus pontificium. Auch möchte sich auf diese Art der Name literae canonicae, wie wir im Art. Briefwechsel gesehen haben, als Beglaubigungsschreiben, die durch Synodalberathungen empfohlen und gesetzlich geworden sind, erklären lassen. Jedoch ziehen Andere die Erklärung vor, daß diese Passeports darum canonicae genannt worden seien, weil sie meistens denen ex canone ecclesiastico, d. i. den Geistlichen, gegeben wurden. Auch ließe sich wohl aus diesem Sprachgebrauche der Ausdruck canonica portio, d. i. der nach dem Kirchengesetze dem Bischofe bestimmte Theil von dem hinterlassenen Besitzthume eines Geistlichen erklären. Er besteht meistentheils aus dem vierten Theile der Legatorum. — Im weitern Sinne wird:

b) canon auch gebraucht **von einem Verzeichnisse des Kirchenpersonals und aller Sachen, die einer Kirche angehörten.** Vocab. canon, sagt daher Bingh. derivatum a graec. *κανών*, significat inter alia codicillum s. catalogum cujusque ecclesiae, in quo omnium ecclesiasticor. nomina scripta erant, e quo intelligi poterat, ad quam quisque ecclesiam spectaret. Jedoch umfaßten die Canones in diesem Sinne auch Sachverzeichnisse, wie dieß besonders die Geschichte der Verfolgungen zeigt, wo die Verfolger besonders auf die Herausgabe der Kirchenartikel drangen, um mit dem kirchlichen Eigenthume, besonders inwiefern es in biblischen Handschriften bestand, bekannt zu werden. Aus diesem Sprachgebrauche läßt sich erklären, wie die Cleriker im Allgemeinen Canonici genannt werden konnten. Sie hießen so, weil sie Leute waren, deren Namen in der Kirchenmatrikel (canon) aufgezeichnet waren. Zur Abwechselung wird auch der Ausdruck *κατάλογος ἱερατικός*, catalogus clericorum, gebraucht, und die lateinischen Kirchenschriftsteller übersetzen das griechische *κανών* durch album, matricula, tabula, so daß Canon nun gleichbedeutend ist mit ordo Clericorum. Daraus läßt es sich auch erklären, wenn gewisse Frauenspersonen in der frühern Zeit, die man mit zu kirchlichen Verrichtungen brauchte und von denen in einem andern Art. die Rede seyn wird, virgines, viduae canonicae nannte. Es geschah dieß darum, weil man sie als mit zum Kirchenpersonale gehörig betrachtete. — Im weitern Sinne wird ferner das Wort canon genommen, daß es

c) **synonym ist mit officium ecclesiasticum.** Hier bedeutet es also **den Inbegriff gottesdienstlicher Verrichtungen, zu denen sich die Cleriker verpflichtet fühlten.** Die Beweisstellen für diese Bedeutung findet man gesammelt bei Du Fresne unter dem Worte canon. Er zeigt in demselben, daß man von einem canon nocturnalis und diurnalis gesprochen habe, ungefähr wie anderwärts officium noctura., matutin. und vespertin. er-

währt wird. In diesem Sprachgebrauche liegt der Grund, warum gewisse, im Art. **Breviar.** erwähnte Gebetsstunden **horae canonicae** genannt wurden. Sie gehörten zu den Verpflichtungen, die anfangs vermittelst frommen Rathes empfohlen, später aber durch wirkliche Gesetze festbestimmt wurden. — Endlich finden wir auch noch die weitere Bedeutung des Wortes **canon**,

d) **wo es für die Ordensregel des Ordensgelübdes steht, welchem gewisse Mönche folgten,** und in dieser Beziehung ist es gleichbedeutend mit **regularis.** Aus Egbert, Erzbischof zu York, im 8. Jahrhundert (schrieb **dialogum de ecclesiastica institutione** und mehrere ähnliche Schriften) ist in Du Fresne folgende Stelle zur Documentirung dieses Sprachgebrauches ausgehoben: **Canones dicimus regulas, quas sancti patres constituerunt, qui, quibus scripti sunt, docent, quomodo Canonici, i. e. regulares Clerici vivere debent.** Es ist freilich genau genommen, eine starke Tautologie, wenn die Mönche **Canonici regulares** heißen. Auch läßt sich nicht leugnen, daß dem vorhin Gesagten zufolge **Canonicus** den Geistlichen überhaupt und den Mönch insbesondere bezeichnet. Jedoch hat sich nach und nach der Sprachgebrauch so fixirt, daß **canon** die allgemeinen Kirchengesetze und ihre Verpflichtungen, **regula** hingegen die besondere Verpflichtung der Asceten und Mönche bedeutet. Demnach sind die **Canonici saeculares** die Weltgeistlichen und die **Canonici regulares** die Klostergeistlichen.

Der eigenthümliche und noch engere Sprachgebrauch, nach welchem die Cleriker, welche nach Art der Mönche (ohne zu ihnen zu gehören) nach einer gewissen Regel, z. B. des Augustinus, Gelasius u. a. ein *κοινὸν βίον* führen, auch **Canonici regulares** heißen, wird seine Erledigung finden, wo von den Chor- und Domherrn die Rede seyn wird.

B) Canon im engern Sinne des Wortes zeigt an

a) **eine gewisse bürgerliche, jährlich wiederkehrende Abgabe unter den Kaisern,** die, wie Suicer bei diesem Worte zeigt, von dem, was man als Abgabe entrichtete, bald **canon frumentarius, metallicus, vestium, nauli etc.** genannt wurde. Daher **equi canonici, canonicae vestes** und dergl. Wir werden noch einmal auf dieß Wort zurückkommen, wo von den besondern Immunitäten des Clerus die Rede seyn wird. — Im engern Sinne ist auch zu fassen

b) **der sogenannte Canon missae, Meßcanon.** — Man versteht darunter diejenigen Gebete, welche der katholische Meßpriester kurz vor, bei und nach der Consecration verrichtet oder die in der Messe mit dem dreimaligen **Sanctus** anfangen und mit dem **pater noster** schließen. Canon wird er genannt, da die katholische Kirche in ihm die Richtschnur gegeben hat, nach welcher fest und bestimmt das unblutige Opfer des N. T. begangen werden soll. **Walafridus Strabo de rebus ecclesiast.** schreibt: **Oratio, quae in missa ante consecrationem et in ipsa consecratione divinae hostiae recitatur, a Sacerdote ideo canon vocatur, quia in ea est legitima et regularis Sacramentor. confectio.** — Enger gefaßt ist auch das Wort **canon**

c) in der Zusammensetzung von **canon poenitentialis**, worunter man einen Inbegriff von Regeln und Vorschriften über die Art und Dauer der öffentlichen Kirchenbuße verstand. Im Anfange des 4. Jahrhunderts soll der Bischof zu Alexandrien, Petrus, gewisse Regeln für die öffentliche Kirchenbuße entworfen haben, die auf mehreren Synoden, namentlich auf der nicänischen vermehrt wurden, und den Grund zu den spätern, berüchtigten Pönitenzbüchern gaben. Vergl. den Art. Buße oder Poenitentia publica. Es hat sich davon die Redensart gebildet: in canonem incidere, d. h. öffentlichen Bußstrafen verfallen. Aus diesem Sprachgebrauche lassen sich auch wohl die sogenannten satisfactiones canonicae erklären, worunter man gewisse im Canon poenitentialis vorgeschriebene Bußübungen verstanden, denen sich die Lapsi unterwerfen mußten, wenn sie wieder in die Kirchengemeinschaft wollten aufgenommen werden. Auch im Plural kömmt das Wort canon bei griechischen Kirchenschriftstellern vor.

Mit

d) **Canones Evangeliorum** deuten sie gewisse Nachweisungen an, aus welchen sich ergab, welche Erzählungen die Evangelisten mit einander gemein hatten, und in welchen sie von einander abwichen. Eusebius von Cäsarea im 3. Jahrhundert war ihr Verfasser und sie können als die Anfänge einer Harmonie der Evangelisten angesehen werden.

e) *Κανόνις* — ist auch ein Kunstausdruck in der griechischen Kirche, um damit gewisse Gesänge zu bezeichnen. Sie entsprechen in in einer Hinsicht den Prosen und Sequenzen der lateinischen Kirche, sind aber in der Regel weit länger und gedehnter. Oft bestehen sie aus weiter nichts, als einem Namenverzeichnisse der Märtyrer, Heiligen, Asceten, Bischöfe u. s. w. Eine nähere Beschreibung derselben findet man in Augusti's Denkwürdigkeiten 5r B. p. 346.

III) Bedeutung einiger von Canon abgeleiteten Wörter.

a) **Canonarcha.** Es kömmt zuweilen die lateinische Uebersetzung dieses Wortes vor regulae praefectus. Dieser Uebersetzung gemäß würde man einen Klostergeistlichen verstehen müssen, der besonders darauf sehen mußte, daß die gewählte Ordensregel genau befolgt wurde. Binterim 1r B. 2r Thl. p. 30. — Häufiger aber finden sich Nachweisungen, daß man darunter in der griechischen Kirche diejenigen Mönche verstand, die den Sängern einhalfen und ihnen den abzusingenden Gesang von einer Periode vorsingen mußten, weil sonst diese Sänger, da sie Mangel an Gesangbüchern hatten, auch des Lesens wohl eben nicht kundig waren, mit ihrem Singen, das nur auswendig und aus dem Gedächtnisse geschah, sehr schlecht würden bestanden haben. Ein solcher Canonarcha war nicht nur ein Helfer, sondern er hatte auch die Verrichtung, daß er die Mönche zur bestimmten Zeit mit dem *σημάντρῳ* zusammenrufte. Nach Suicer unter dem Worte *κανονάρχης* gab es solcher Canonarchen mehrere und sie wurden gewöhnlich aus den Lectoren genommen.

b) **Canonisatio, canonizare,** für Heiligsprechung, für heiligsprechen. Beide Wörter werden in dem Art. „Heilige" ihre Erläuterung finden. So verhält es sich auch mit den verwandten Wörtern

Canonia, Canonicat, Canonium, canonicare, welche alle in enger Beziehung auf das Institut der Chorherren stehen, die auch im besondern Sinne Canonici genannt wurden. Sie werden sich darum bei jenem Artikel am schicklichsten erklären lassen. Einige Beachtung verdient noch das griechische, bei Profanscribenten selten, bei Kirchenschriftstellern er öfter vorkommende,

c) *κανονίζειν*. — Es zeigt hier zuförderst an, etwas nach einer gewissen Regel, Norm, bestimmen und prüfen. Vergl. Clem. Alexandr. Strom. VI. p. 689. — 2) ein Buch in den biblischen Canon aufnehmen. So braucht es Theodored. praef. in Cantic. p. 989 gegen diejenigen, welche daran zweifelten, ob dieses Buch in den Canon aufzunehmen sei. Auch Athanasius in Synopsi scripturae Tom. II. p. 55 nennt *βίβλια κανονιζόμενα*, libri in canonem relati; — 3) zeigt *κανονίζειν* bei griechischen Kirchenschriftstellern so viel an, als durch bestimmte Verordnungen und Kirchengesetze etwas festsetzen und bekräftigen. So kömmt es vor bei Socrat. h. e. c. 17. p. 196 und sehr häufig auch bei andern Kirchenhistorikern.

---

geistlichen Stande gänzlich ausgeschlossen. Es verhielt sich damit wie in der neuern Zeit in Rom, Neapel u. a. O. mit den Castraten, welche auch zum Kirchengesange gebraucht, aber nicht in den Clerus aufgenommen werden. — Die Praxis der neuern griechischen Kirche beschränkt das Cerimoniell bei dem Amtsantritte eines Psalmisten nur auf ein ernstes, feierliches Versprechen, das sie nur von den Sängern, Küstern und Kirchenknaben, mithin von den niedrigsten Kirchendienern, ablegen lassen, da hingegen bei den höhern Weihen eine besondere Ordination üblich ist. Vergl. Bellermanns kurzer Abriß der griechischen Kirche p. 118 — 119. — Etwas reicher sind die Nachrichten in der abendländischen Kirche. Auch hier wird eine besondere Ordination des Cantors oder Psaltisten nicht erwähnt, da derselbe nach Conc. Carthag. IV. (a. 399) nur vom Presbyter angestellt wird. Psalmista, heißt es hier i. e. Cantor, potest absque episcopi scientia, sola jussione presbyteri officium suscipere cantandi dicente sibi presbytero: „Vide, ut, quod ore cantas, corde credas et quod corde credis, operibus comprobes." — Die römisch-katholische Kirche hat darum nicht weniger Bedenken getragen, den Cantor unter die Ordines zu rechnen. Man sagt daher: Psalmistatus apud nos vocatur prima tonsura, non est ordo, sed tantum dispositio ad ordinem. Daher rechnet man auch den Cantor zu den Lectorenorden, was offenbar nur ein Nothbehelf ist, da die Alten beide Aemter unterscheiden. Jedoch haben die Sänger in der abendländischen Kirche in größerer Achtung gestanden, als im Morgenlande, was die Einrichtung der Sängerschulen (Scholae Cantorum) von Ambrosius, Gregor von Tours, Gregor dem Gr. und im Zeitalter Carls des Gr. beweisen. (Vergl. den Art. Hymnologie.) Besonders genossen die Singmeister oder Lehrer, Primicerii, Priores scholae Cantorum genannt, großes Ansehen. In Rom wurde der Sängervorsteher Archicantor ecclesiae Romanae geheißen und war, wie in den Stiftern und Collegiatstiftern der Praelatus Cantor, ein ansehnliches und einträgliches Ehrenamt. Im kirchlichen Volksgesange konnten jedoch die Cantoren später keine ersprießlichen Dienste mehr leisten, da dieser im römischen Kirchensysteme ganz aufhörte und auf den Clerus und die besondern Singchöre überging.

III) Cantoren in dem protestantischen Cultus und namentlich in der lutherischen Kirche. — — Wir haben im Art. Hymnologie die großen Verdienste der Reformation, namentlich die Verdienste Luthers um den Kirchengesang nachgewiesen, und können uns darum hier kürzer fassen. Führte Luther den deutschen Kirchengesang ein, besonders in der Art, daß das Volk, die ganze Gemeinde wieder daran Antheil nahm, so mußte es auch Unterrichtsanstalten für den Gesang geben. Diesem Bedürfnisse suchte Luther dadurch abzuhelfen, daß er, wo es möglich war, Gesanglehre als einen Unterrichtszweig für die Jugend einführte. Es wurden darum in den Stadtschulen, sie mochten nun Gelehrtenschulen seyn oder nicht, Lehrer angestellt, die außer andern Unterrichtsgegenständen auch das Singen in den Schulen einübten, überhaupt musikalischen Unterricht ertheilten und in den Kirchen den Gesang leiteten. Jede größere oder kleinere Stadt in Chursachsen erhielt solche Cantoren. Wie lieb das Volk den Gesang gewann, sehen wir aus den sogenannten Currenten

schieden waren. Allein mit dem 4. Jahrhundert häufen sich die Belege, daß man Sänger und Lectoren wirklich von einander unterschied. Es gehören hierher Ignatii ep. ad Antioch. §. 12.— Canon. Apost. C. 43, 69. — Liturg. S. Marci in Fabricii Codice pseudepigr. N. T. P. III. p. 288, wo es nach der lateinischen Uebersetzung heißt: Memento etiam ubique degentium orthodoxor. episcopor., presbyteror., diaconor., Subdiaconor., lectorum, cantorum. Von Concilienbeschlüssen, welche einen ähnlichen Unterschied unter den Kirchendienern machen, hat Bingham l. l. mehrere gesammelt. Sie werden darum auch κανονικοὶ ψάλται, d. h. cantores canonici, — in canonem catalogum clericor. recepti genannt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Bedürfniß besondere Sänger nöthig gemacht, indem im 4. Jahrhundert der Kirchengesang theils hin und wieder noch wenig ausgebildet, theils auch schon wieder in Verfall gerathen war, so daß man durch gute Singlehrer die Gemeinden zum Singen wieder etwas heranbilden mußte (S. den Art. Hymnologie). Darum verordnete das Conc. Laod. (a. 361) c. 15. non oportere praeter canonicos cantores, qui suggestum ascendunt et membrana (wahrscheinlich ein Analogon von unsern Noten= oder Choralbüchern) legunt, aliquos alios canere in ecclesia. Diese Verordnung aber, daß die Gemeinden von den canonischen Sängern ordentlich und harmonisch möchten singen lernen, muß nur provisorisch gewesen seyn; denn wir finden bald wieder Spuren, daß das Volk seine Theilnahme an dem Kirchengesange behauptete. Es wurden diese Sänger auch ὑποβολεῖς, monitores, genannt, weil es ihr Amt war, dem Volke vorzusingen und demselben mit Absingung der ersten Hälfte eines Psalmverses die Melodie bekannt zu machen, in welcher die andere Hälfte des Verses vom Volke nachgesungen werden sollte. Die Lateiner drücken Ψάλτης selten durch Psalta, gewöhnlich durch Psalmista, zuweilen auch durch Psalmistanus und Cantor aus, und es ist gewöhnlich, beide Ausdrücke synonym zu nehmen. Das Amt wird von Durandus (rat. div. offic. l. II. c. 1. c. 3.) u. a. Psalmistatus genannt. Isidor. Hispalens. in ep. ad Ludefr. beschreibt das Cantorat also: Pertinet ad Psalmistam officium canendi, dicere benedictiones, laudes, et quicquid pertinet ad cantandi peritiam.

II) Amtsweihe und Stellung der Cantoren in den beiden Systemen der griechisch= und römisch=katholischen Kirche. — Daß in der griechischen Kirche die ψάλται als eine besondere Gattung von Clerikern erwähnt werden, haben wir im Allgemeinen schon bemerkt. In größern Kirchen gab es deren mehrere; denn Justin. Nov. 3. c. 1. führt an einer Kirche in Constantinopel 25 Cantoren und 110 Lectoren auf. Jedoch hat der Verfasser aus der frühern Zeit keine Nachricht auffinden können, wie es mit der Einweihungsfeierlichkeit zu diesem Amte gehalten worden ist. Die apostolischen Constitutionen, die auch für die sogenannten niedern Weihen Ordinationsformulare enthalten, ermangeln eines solchen Formulars für die Cantoren. Man trug wohl Bedenken, die Psaltisten als solche für eigentliche Cleriker gelten zu lassen. Damit stimmt gewissermaßen auch eine Nachricht überein, die Balsamon in Can. IV. Conc. Trull. mittheilt, nämlich daß man sich vorzüglich der Eunuchen als Kirchensänger bedient habe. Diese aber waren nach alten Kirchengesetzen vom

geistlichen Stande gänzlich ausgeschlossen. Es verhielt sich damit wie in der neuern Zeit in Rom, Neapel u. a. O. mit den Castraten, welche auch zum Kirchengesange gebraucht, aber nicht in den Clerus aufgenommen werden. — Die Praxis der neuern griechischen Kirche beschränkt das Cerimoniell bei dem Amtsantritte eines Psalmisten nur auf ein ernstes, feierliches Versprechen, das sie nur von den Sängern, Küstern und Kirchenknaben, mithin von den niedrigsten Kirchendienern, ablegen lassen, da hingegen bei den höhern Weihen eine besondere Ordination üblich ist. Vergl. Bellermanns kurzer Abriß der griechischen Kirche p. 118—119. — Etwas reicher sind die Nachrichten in der abendländischen Kirche. Auch hier wird eine besondere Ordination des Cantors oder Psaltisten nicht erwähnt, da derselbe nach Conc. Carthag. IV. (a. 399) nur vom Presbyter angestellt wird. Psalmista, heißt es hier i. e. Cantor, potest absque episcopi scientia, sola jussione presbyteri officium suscipere cantandi dicente sibi presbytero: „Vide, ut, quod ore cantas, corde credas et quod corde credis, operibus comprobes.“ — Die römisch-katholische Kirche hat darum nicht weniger Bedenken getragen, den Cantor unter die Ordines zu rechnen. Man sagt daher: Psalmistatus apud nos vocatur prima tonsura, non est ordo, sed tantum dispositio ad ordinem. Daher rechnet man auch den Cantor zu den Lectorenorden, was offenbar nur ein Nothbehelf ist, da die Alten beide Aemter unterscheiden. Jedoch haben die Sänger in der abendländischen Kirche in größerer Achtung gestanden, als im Morgenlande, was die Einrichtung der Sängerschulen (Scholae Cantorum) von Ambrosius, Gregor von Tours, Gregor dem Gr. und im Zeitalter Carls des Gr. beweisen. (Vergl. den Art. Hymnologie.) Besonders genossen die Singmeister oder Lehrer, Primicerii, Priores scholae Cantorum genannt, großes Ansehen. In Rom wurde der Sängervorsteher Archicantor ecclesiae Romanae geheißen und war, wie in den Stiftern und Collegiatstiftern der Praelatus Cantor, ein ansehnliches und einträgliches Ehrenamt. Im kirchlichen Volksgesange konnten jedoch die Cantoren später keine ersprießlichen Dienste mehr leisten, da dieser im römischen Kirchensysteme ganz aufhörte und auf den Clerus und die besondern Singchöre überging.

III) Cantoren in dem protestantischen Cultus und namentlich in der lutherischen Kirche. — — Wir haben im Art. Hymnologie die großen Verdienste der Reformation, namentlich die Verdienste Luthers um den Kirchengesang nachgewiesen, und können uns darum hier kürzer fassen. Führte Luther den deutschen Kirchengesang ein, besonders in der Art, daß das Volk, die ganze Gemeinde wieder daran Antheil nahm, so mußte es auch Unterrichtsanstalten für den Gesang geben. Diesem Bedürfnisse suchte Luther dadurch abzuhelfen, daß er, wo es möglich war, Gesanglehre als einen Unterrichtszweig für die Jugend einführte. Es wurden darum in den Stadtschulen, sie mochten nun Gelehrtenschulen seyn oder nicht, Lehrer angestellt, die außer andern Unterrichtsgegenständen auch das Singen in den Schulen einübten, überhaupt musikalischen Unterricht ertheilten und in den Kirchen den Gesang leiteten. Jede größere oder kleinere Stadt in Chursachsen erhielt solche Cantoren. Wie lieb das Volk den Gesang gewann, sehen wir aus den sogenannten Currenten

und Singechören, die zwar früher schon gewöhnlich waren, nach der Reformation aber sich immer mehr ausbildeten. Alle Gelehrtenschulen hatten solche Singchöre und in einzelnen größern Städten wurden sie durch bedeutende Vermächtnisse so begründet, daß Gesangschüler als solche unterhalten, gespeist und in eine gemeinschaftliche Wohnung konnten aufgenommen werden. Eine solche Gelehrten- und dabei Gesangschule ist die Thomasschule in Leipzig. Die Cantoren an solchen Schulen waren gewöhnlich ausgezeichnete Männer im Gebiete der Kirchenmusik und der kirchlichen Gesanglehre. Die Leistungen eines Bach, Doles, Hiller, Schicht, Weinlig, alle Cantoren der Leipziger Thomasschule, sind in- und außerhalb Sachsens erkannt und benutzt worden. Aber auch selbst in dem Unterrichte unsrer Volksschulen fehlt die Gesanglehre nicht, inwiefern sie den Choralgesang betrifft, und selbst im kleinsten lutherischen Dorfe ist das Einlernen von Chorälen den Landschullehrern zur Pflicht gemacht. Man findet darum auch im lutherischen Deutschlande fast allenthalben eine nicht geringe Zahl von Melodieen, die dem Volke bekannt und geläufig sind. Welchen Werth man für den Kirchendienst auf den Gesangunterricht legt, namentlich in Sachsen, beweist unter andern auch der Umstand, daß verdiente Landschullehrer zur Auszeichnung oft den Titel Cantor erhalten, da in der Regel hier nur städtische Lehrer der Ton- und Gesangkunst an öffentlichen Schulen diesen Amtsnamen führen. In andern protestantischen Ländern aber außer Sachsen ist der Name Cantor für Landschullehrer hin und wieder nicht sowohl nomen honorificum, als nomen muneris, indem alle Landschullehrer, inwiefern ihnen die Leitung des Kirchengesanges obliegt, mit diesem Namen bezeichnet werden. Man vergl. übrigens diesen Art. mit dem Art. Hymnologie.

37.

Capella (Capelle) und Capellani (Capläne), eigenthümliche Kirchengebäude und Kirchenbeamte.

I. Kirchliche Tradition, aus welcher der Name Capella gewöhnlich erklärt wird. II. Sprachgebrauch dieses Wortes unter den fränkischen Königen und Kaisern. III. Veränderter und erweiterter Sprachgebrauch dieses Wortes vom 9. Jahrhundert an. IV. Capellen im kirchlichen Leben unsrer Tage. V. Außerordentliche Kirchenbeamte, die den Namen Capellani führten, und ihre Bedeutung in Kirchensystemen der heutigen christlichen Welt.

Du Fresne unter den Wörtern Capella und Capellani. — Alexander Müllers encyclopädisches Handbuch — dieselben Artt. — Müllers (Domvicars zu Würzburg) Lexicon des Kirchenrechts: Art. Caplan. — Augusti's Denkwürdigkeiten 11r B. p. 244 ff. — Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer p. 173. Die Abhandlung von **Karrach de jure condendi capellas** Hal. 1750. 4. behandelt nicht bloß das Rechtliche, sondern auch das Archäologische.

I) **Kirchliche Tradition, aus welcher der Name Capella gewöhnlich erklärt wird.** — Daß der heilige Martin zu Tours (†400) in Gallien hoch verehrt wurde, hat Schröckh in seiner K. G. mehrmals unter andern Thl. 16. p. 251 und 252 angedeutet. — Dieser Heilige soll einst, als er eben zur Kirche gehen wollte, einem schlecht gekleideten Bettler seinen Chorrock zugeworfen und in einem kurzen Unterrocke, capa, cappa genannt, den Gottesdienst verrichtet haben. Dieses Kleidungsstück sei nach Martins Tode als ein großes Heiligthum angesehen und so hoch geschätzt worden, daß die Könige von Frankreich (s. **Walafrid Strabo** de rebus eccles. im letzten Buche) dasselbe jederzeit mit zu Felde nahmen, in der Einbildung, dadurch den Sieg zu erhalten. Um diese **Capa** oder **Cappa** zu ehren, wurde ein eigenes Zimmer im königlichen Palaste eingerichtet, wo sie nebst andern Reliquien aufbewahrt wurde. Dieses Zimmer sei dann eben deshalb Capelle genannt worden. Pflegte man nun, wie sich anderweits zeigen wird, den Orten, wo Reliquien aufbewahrt wurden, eine große Verehrung zu beweisen und an denselben Gebete zu verrichten, so ließe es sich leicht erklären, wie man kleinere Locale, zu Andachtsübungen bestimmt, mit solchem Namen habe bezeichnen können. Diese Tradition findet man übrigens bei **Du Fresne** unter dem Worte

capella, wo auch die ältern kirchlichen Schriftsteller genannt sind, aus denen er schöpfte.

II) Sprachgebrauch dieses Wortes unter den fränkischen Monarchen. — Wie sichs nun auch mit der eben erwähnten Tradition verhalten mag, so ist so viel gewiß, daß in Frankreich der Ausdruck Capelle für Oratorium, Privatkirche, gewöhnlich wurde, und man brauchte es eine Zeitlang von den Localen, welche die fränkischen Könige zu ihrem Privatgottesdienste in ihren Palästen errichten ließen. Dieß findet man gut nachgewiesen bei Du Fresne, welcher zeigt, daß sich die fränkischen Könige in den verschiedenen Palästen, welche sie im Reiche besaßen, so wie auf ihren Domänen dergleichen Capellen erbauen ließen und sich ihrer auf ihren Reisen im Lande bedienten. Sie führen daher auch den Beinamen palatinae, regales, regiae, dominicae und capellae cancellariae hießen sie deshalb, weil in diesen Oratorien zuweilen die Staatsarchive aufbewahrt wurden. Dergleichen Capella regiae wurden bald auch in England und Deutschland gewöhnlich und ein Analogon davon findet man bereits am griechischen Kaiserhofe. Das erste Beispiel eines Privatgottesdienstes finden wir bei Euseb. Vita Const. M. l. IV. c. 56. vergl. Sozom. h. e. l. 1. c. 8., wo von dem durch Geistliche besorgten Feldgottesdienste Constantins des Gr. erzählt wird, er habe sein Zelt zu einer Kirche einrichten lassen. Wahrscheinlich war das von demselben Kaiser erbaute μαρτύριον ἐπὶ μνήμῃ τῶν Ἀποστόλων (Euseb. l. c. c. 57) ebenfalls nur Hofkirche. Dergleichen kommen bei den folgenden Kaisern regelmäßig vor. In dieser Zeit hatte sich also der Sprachgebrauch für das Wort Capelle so gestaltet, daß man darunter **kleinere fürstliche Privatkirchen verstand.** Es mögen daraus die spätern Hofkirchen mit der damit verbundenen Hofgeistlichkeit hervorgegangen seyn.

III) Veränderter und erweiterter Sprachgebrauch dieses Wortes vom 9. Jahrhundert an. — — Nach dem Beispiele der Fürsten errichteten auch vornehme und reiche Privatpersonen Hauskirchen oder Capellen und erbaten sich für den Dienst derselben einen Geistlichen. Dieß geschah besonders von Seiten des hohen Adels in Deutschland, daher die capellae villaticae, Burgkapellen. Da aber diese dem öffentlichen Gottesdienste Eintrag thaten und Vornehmere aus Bequemlichkeit und Stolz die gewöhnlichen Kirchen zu besuchen aufhörten, so verordneten einige Concilien, daß darin die Abendmahlsfeier nicht sollte gestattet werden. Auch wurde es Sitte, daß wohlhabende Privatpersonen theils zum Zeichen ihrer besondern Frömmigkeit, theils um gewisse Sünden abzubüßen, dergleichen Gebäude errichteten. Sie ließen einen Altar darin anbringen und stellten einen Geistlichen dabei an, der aber unter den Pfarrern der Hauptkirche stand. Als die Heiligenverehrung mehr überhand nahm und zur Zeit der Kreuzzüge immer mehr Reliquien nach Europa gebracht wurden, ja als der Glaube sich immer mehr ausbreitete, daß das Gebet besonders an heiligen Orten schon als opus operatum verdienstlich sei, so entstanden immer mehr solche Gebäude und vorzüglich brauchte man sie dazu, um die Reliquien würdig aufzubewahren. Sie werden von dieser Zeit an immer häufiger und finden sich an einsamen Orten innerhalb und außerhalb der Städte, im Freien und an Landstraßen.

Als sich die römisch-katholische Meßtheorie ausgebildet hatte, konnten dem Aberglauben der Zeit nicht genug Messen gelesen werden, und die Altäre der gewöhnlichen Kirchen reichten kaum zu, um diesem Bedürfnisse zu genügen. Es wurden daher besondere Capellen mit Altären an jeder größern Kirche angebaut, um im nöthigen Falle darin Messe lesen zu können. Von dieser Art sind die Klostercapellen (capellae monasteriales). Von diesen handelt der ganze Titel der Decretalen de capellis monachor. et alior. religiosor. und das Conc. Trident. sess. 7. c. 7. — Ursprünglich hielten sich alle Klosterbewohner zur ordentlichen Pfarrkirche; um aber nicht ihre Klöster zu häufig verlassen zu dürfen, errichteten sie Klostercapellen, die dann größtentheils in so große prächtige Kirchen verwandelt wurden, daß deshalb ganze Pfarrgemeinden mit dem Kloster in Rücksicht des Gottesdienstes vereinigt sind und in der Klosterkirche ihren Gottesdienst halten müssen. Es entstanden daraus die parochiae unitae. Man verstand jetzt darunter entweder **kleinere selbstständige Kirchengebäude oder an Kirchen und in Privathäusern angebaute und eingerichtete Locale, um darin einzelne gottesdienstliche Handlungen zu vollziehen,** im Gegensatze zu der eigentlichen Kirche, templum, basilica, welche zur gemeinschaftlichen Feier des Gottesdienstes, zur Verwaltung der Sacramente ohne Ausnahme und zur Vollziehung allgemeiner liturgischer Handlungen errichtet ist. Oratoria und Capellae werden gewöhnlich synonym gebraucht. Doch wird auch der Unterschied gemacht, daß erstere blos Privathäuser ohne Altar und Sacramentsverwaltung, letztere aber Nebenkirchen mit priesterlicher Administration sind. Beide heißen auch zuweilen Sacellae sacrae und im Neutrum sacella.

IV) Capellen im kirchlichen Leben unsrer Tage. Sie finden noch jetzt in der römisch-katholischen wie in der protestantischen Kirche statt. Dort hat sich der Begriff auch jetzt noch erhalten, wie wir ihn so eben bestimmt haben. Es haben sich damit auch gewisse kirchenrechtliche Bestimmungen gebildet, über die man in Alexander Müllers encyclopädischem Handbuche, Art. Capelle, Belehrung findet. Besonders gehört hierher das Recht des Privatgottesdienstes, welches noch in unsern Zeiten hier und da von den öffentlichen Gesandten der Souveraine in Anspruch genommen wird. — Seltener wird dieses Wort im protestantischen Cultus gebraucht und zwar theils von kleinern Filialkirchen, theils auch von sogenannten Kirchhofs- oder Grabcapellen, kleinen Kirchen auf Kirchhöfen, in denen bei ungünstiger Witterung die Leichenreden und sogenannten Abdankungen gehalten werden. Noch häufiger wird jedoch dieß Wort von den sogenannten, an den Kirchen angebrachten Betstübchen gebraucht, die aber beim Baue neuer Kirchen möglichst vermieden werden. Ueber die kirchenrechtlichen Bestimmungen für die Capellen in diesem Sinne, besonders in Sachsen, ist Ziehnert's practisches-evangelisches Kirchenrecht, Meißen 1827, Thl. II. S. 398 zu vergleichen. — Ein völlig eigenthümlicher Sprachgebrauch dieses Wortes ist der, wo es von dem Vereine der Musiker gebraucht wird, welche Fürsten an ihren Höfen zu unterhalten pflegen und die darum fürstliche, königliche, kaiserliche Capellen genannt werden. Sie sollen ihren Namen daher haben, daß in den oben be-

schriebenen fürstlichen Hauskirchen (Capellen) zuweilen auch geistliche Musiken aufgeführt wurden. — Nachdem wir den verschiedenen Sprachgebrauch von Capelle entwickelt haben, wird sich auch desto leichter bestimmen lassen,

V) die ursprüngliche Bedeutung der nach ihnen Capellani genannten Kirchenbeamten und deren Geltung in der heutigen christlichen Welt. — Zunächst wurde der Geistliche, welcher an dem Hofe der fränkischen Könige über die oben erwähnte so wichtige Reliquie der Capa des heiligen Martin von Tours, so wie über die andern Palastreliquien die Aufsicht führte, Capellanus genannt. Diese Aufsicht hatte er sowohl im Palaste, als auch auf den Reisen und Heereszügen der fränkischen Könige zu führen; denn Reliquien, die man bei sich hatte, hielt man für schützend und siegbringend. In dieser letzten Beziehung hatten diese Geistliche Aehnlichkeit mit den Feldcaplänen in katholischen Heeren der spätern Zeit. Nachher gab man diesen Namen allen denen, welche Reliquien verwahrten und den Clerus palatinus, die Hofgeistlichkeit ausmachten. Der Oberste darunter, anfangs κατ᾽ ἐξοχήν Capellanus genannt, hieß später Archi-Proto-Capellanus. Man nahm dazu gewöhnlich nur vornehme Geistliche, Bischöfe, Aebte, und es wurden diese Archi-Capellani bald Secretäre der Könige und selbst Reichskanzler. Bedeutende Bischöfe ahmten dieß nach und nannten die Cleriker, denen sie die Verwaltung der Kirchengüter anvertrauten, Capellani.

Als später, wie oben bemerkt worden ist, der deutsche Adel das Vorrecht sich aneignete, auf seinen Burgen besondere Capellen zu erbauen, so entstanden die sogenannten Schloß- oder Burgcapläne, Burgpfaffen, auch patres spirituales und domestici genannt. (Vergl. Walafrid Strabon de reb. eccles. c. 31.) Sie standen unter den Archidiaconen und mußten diesen Gehorsam geloben, ehe sie die Sacra administriren durften. Da sie im Mittelalter zu den Wenigen gehörten, die sich mit Lesen und Schreiben abgaben, so ist es begreiflich, daß diese Geistlichen auch bald zu weltlichen Geschäften gebraucht wurden.

Der fromme Aberglaube erbaute jedoch, wie wir gezeigt haben, immer mehr solche Capellen. Sie wurden zu Zeiten der Kreuzzüge in großer Menge erbaut. Man erbat sich für dieselben vom Pfarrer oder von irgend einer geistlichen Behörde oft für ein geringes Geld Geistliche, die nun auch den Namen Capellani führten, wodurch man allmählig darauf hingeleitet wurde, darunter einen Hülfs- oder Succursal-Geistlichen zu verstehen, welcher keine eigene Parochie hat und nur mit Erlaubniß die Sacra administriren darf.

In dieser Bedeutung finden sie noch jetzt im Cultus der römisch-katholischen Kirche statt. Es sind Geistliche, welche den Pfarrern nach erhaltener bischöflicher Erlaubniß als Gehülfen bei Verwaltung der Sacramente und sonstiger Verrichtungen beistehen. Besorgten sie den Frühgottesdienst, so hießen sie sonst Capellan aurorae und Capellani de Alba (weil das spanische Wort Alba eben so viel wie aurora bedeutet.) Die Capellane stehen unter des Pfarrers Leitung und Aufsicht und können nur die Functionen verrichten, welche er ihnen aufträgt. So lange der Pfarrer seinen Dienst selbst zu versehen im Stande ist, darf er sich nach Cap. 30. de praebendis keinen Capellan zugesellen.

Er ist aber verbunden, sich deren so viele zu halten, als zur hinlänglichen Verwaltung der Seelsorge für die ihm anvertrauten Pfarrgemeinden nach Beschaffenheit der Umstände nothwendig sind (Conc. Trident. Sess. 21. c. 4. de reform.) Sie gehören in der katholischen Kirche zu den sehr gedrückten Geistlichen, die sich für geringen Lohn oft den mühsamsten Amtsgeschäften unterziehen müssen. Will man sich von ihrer amtlichen Stellung, von dem Unterschiede, der noch zwischen ihnen und den Pfarrvicarien stattfindet und dergleichen unterrichten, so vergl. man den Art. Capellan in Alexander Müllers encyclopädischem Handbuche des Kirchenrechts.

Im protestantischen Cultus kommen auch noch zuweilen Capellane vor; allein sie sind da, wo sie diesen Namen führen, nichts anderes, als Diaconen und verwalten das geistliche Amt gewöhnlich in Gemeinschaft mit einem Pastor oder mehreren Diaconen. Besonders kommt dieses Wort noch bei der Hofgeistlichkeit mancher Fürsten vor, wo Hofkapläne gewöhnlich die jüngern und untern Hofprediger bezeichnen.

38.

Cardinäle,

höchste Kirchenbeamte nach dem Papste im römisch-katholischen Kirchensysteme.

I. Name, Ursprung, Begriff und große Wichtigkeit der Cardinäle im römisch-katholischen Kirchensysteme. II. Wahl der Cardinäle, das dabei übliche Cerimoniell und schwankende Grundsätze, ihre Zahl betreffend. III. Große Auszeichnung derselben in Absicht auf äußere Ehre und Einkünfte. IV. Ihnen zugetheilte Amtsverrichtungen.

Literatur. Römische Kirche. Der Cardinalshut oder Bericht von den Cardinälen 3 Thle. 1667. — Josephus ab Eggs Purpura docta. 3 Vol. mit einem Supplementband. Aug. Vindel 1729. Leopold Pilati Origines juris Pontificii ad Carolum VII. Imperatorem Augustum Tridenti 1739. — Lucius Ferraris, Prompta Bibliotheca de Cardinalib. 2do. Lit. C. — Joannes Kleiner: de origine et antiquitate, item de muniis et praerogativis Cardinalium. Diss. 2. Ludovic. Thomassin. de Cardinal. T. I. l. 2. cap. 116. disciplin. antiq. et nov. — L. A. Muratori disp. de origine Cardinal. in Antiquitat. med. aev. Tom. V. Binterims Denkwürdigkeiten 3r B. 1r Thl. p. 117 ff. — Protestantische Kirche. Fabricii bibl. antiq. p. 668—670. Jo. Franc. Buddeus de origine Cardinalitiae dignitatis 1693. Augusti's Denkwürdigkeiten (kurz) p. 151 ff. und Rheinwalds Archäologie S. 47 in den Noten (nicht unwichtig wegen der Wortbedeutung von Cardinalis).

I) Name, Ursprung, Begriff und große Wichtigkeit der Cardinalswürde im römisch-katholischen Kirchensysteme. — Das Wort Cardinalis bedeutet im spätern Latein so viel wie praecipuus, was in seiner Art vor andern einen Vorzug, eine besondere Wichtigkeit hat. Daher venti, virtutes cardinales, in der Kirchensprache opera Christi cardinalia, missa cardinalis, — cardinale altare. — Auf Personen übergetragen bedeutet es Männer, die mit wichtigen und ehrenvollen Aemtern betraut sind. Zur Bezeichnung gewisser Titel und Würden war das Wort früher auch außer der Kirche gewöhnlich. So führten nach Cassiodor die ersten Minister am Hofe des Kaisers Theodosius des Gr. den Titel Cardinales. Schon nach dieser allgemeinen Bedeutung ließe sich erklären, wie ein

Theil der activen Geistlichkeit in der Stadt Rom den Titel Cardinalis habe führen können. Waren es Geistliche, die in der Nähe eines der angesehensten Bischöfe in der Christenheit lebten und zwar in der alten Hauptstadt der Welt, so erklärt sich gewissermaßen schon daraus dieser Name. Daraus ließe sich auch abnehmen, wie in ältern Zeiten sich Bischöfe, Presbyter, Diaconen darum cardinales nennen konnten, weil sie an einer Kirche wirklich angestellt waren, im Gegensatze zu denen, welche sich nur außerordentlicher Weise daran aufhielten (incardinati, intitulati), so daß es auch außerhalb Roms Cardinäle in einem weitern Sinne gab. — Eine noch speciellere Ursache der Benennung Cardinäle und eine engere Bedeutung dieses Wortes giebt Du Fresne s. v. Cardinalis an. Er zeigt, daß sich in Rom die kirchlichen Gebäude eingetheilt hätten in eigentliche Pfarrkirchen, ecclesiae parochiales s. tituli, in diaconiae, d. h. in Hospitäler mit eigenen kleinern Kirchen und in Oratoria. An den beiden erstern seien Presbyter und Diaconen angestellt gewesen, die den Beinamen Cardinales aus dem doppelten Grunde geführt hätten, theils weil in ihren Kirchen alle pfarramtliche Verrichtungen (liturgia plena) üblich waren, da hingegen in den oratoriis nur Privatmessen stattfanden, theils weil jene Presbyter und Diaconen abwechselnd dem Papste beim Gottesdienste assistirten. Es gab demnach schon früh in Rom Presbyteri Cardinales und der Papst Leo nannte sie im J. 853 presbyteros sui cardinis und ihre Kirchen parochias cardinales. Wurde einer von ihnen Bischof, so erlosch die Würde der Cardinalpriester. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß besonders die in der Nähe von Rom erledigten Bisthümer mit solchen Cardinalpriestern besetzt wurden. Eben so deutlich sind auch die Spuren von den diaconis cardinalibus. Es gab demnach in Rom nur eine Zeitlang Cardinalpriester und Diaconen. Der Episcopus cardinalis würde genau genommen der Papst selbst gewesen seyn; allein schon im 9. Jahrhundert wurden 7 Bischöfe der Umgegend von Rom (wahrscheinlich frühere Cardinalpriester), nämlich von Ostia, Rafina, Porto, Alba, Tusculi, Sabine und Präneste der Kirche vom Lateran so zugetheilt, daß sie an gewissen Tagen dort gottesdienstliche Verrichtungen vornehmen mußten, woher sie ebenfalls episcopi cardinales genannt wurden. Jene Diaconen und Presbyter bildeten anfangs allein das Presbyterium oder den stehenden Senat des Bischofs von Rom, bis später auch jene Bischöfe dazu gezogen wurden. Dennoch ertheilte der Beiname Cardinalis lange gar keine besondere Auszeichnung, sondern ihr Rang sowohl unter sich wie gegen andere Geistliche bestimmte sich nach ihrem ursprünglichen Amte. Allein mit dem steigenden Ansehen der Päpste, durch Anhäufung der Geschäfte, und besonders, daß die seither bestandene Cardinalgeistlichkeit in Rom in ein Wahlcollegium der Päpste selbst verwandelt wurde, erhielt sie eine ausgezeichnete und völlig eigenthümliche Stellung. Noch war aber bis zum 11. Jahrhundert die Papstwahl nicht allein in den Händen der Cardinäle, sondern sie theilten dieses Recht mit der übrigen Geistlichkeit und dem Volke zu Rom. — Als aber im 11. Jahrhundert (1059) Papst Nicolaus II. (gegen Benedict X.) zu Siena von den Cardinälen allein gewählt worden war, erließ er ein Decret, vermöge dessen nach dem Tode eines Papstes die Cardinalbischöfe das Wahlgeschäft eines Nachfolgers vor-

zugsweise und vor allen andern Berathschlagungen allein vornehmen, dann aber die Cardinalpriester in ihr Concilium rufen und endlich die Zustimmung der übrigen Geistlichkeit und des Volkes verlangen sollten. Durch die Constitutio dieses Papstes de electione romani Pontificis (S. Harduin. Collect. Concil. T. VI. P. I. p. 1064—1067 und Muratori scriptores rer. Ital. Tom. II. P. I. p. 645 ff. wurden nicht nur auf 7 Suffragane oder Collatoralbischöfe, unter dem Titel: Episcopi ecclesiae Lateranensis Cardinales zu einem päpstlichen Kirchenrathe, sondern auch zu dem einzig rechtmäßigen Papst-Wahlcollegium bestimmt. Zwar wurde dieses Privilegium von den deutschen Kaisern aus dem Sächsischen und Hohenstaufischen Hause heftig angefochten, aber es gelang der römischen Politik immer wieder, wenn auch für den Augenblick dem Drange der Umstände nachgegeben werden mußte, ihr in Anspruch genommenes Recht geltend zu machen. Gregor VII. (Hildebrand) seit 1073 ging noch mehr in die Idee seines Vorgängers ein. Die folgenden Päpste handelten in eben diesem Geiste und im 12. Jahrhundert (1179) bewirkte Alexander III. durch die Canones Lateranenses eine neue Bestätigung der unabhängigen Papstwahl, wobei der kaiserlichen Bestätigung gar nicht mehr gedacht wurde. Etwas Aehnliches ward unter Innocens III. und IV. im 13. Jahrhundert wiederholt, nachdem Ersterer schon 1198 sich von der weltlichen Macht über Rom losgesagt und dem kaiserlichen Praefectus urbis für den päpstlichen Stuhl in Eid und Pflicht genommen hatte. Unter Gregor X. im Jahre 1274 wurde das Cardinalsconclave bei der Papstwahl auf den Fuß eingerichtet, wie es nachher immer geblieben ist. — Die förmliche, noch jetzt bestehende dreifache Classification der Cardinäle: 1) Cardinales Episcopi, 2) Cardinales Presbyteri und 3) Card. Diaconi, welche in der allgemeinen Idee des Clerus und in der frühern Einrichtung der römischen Kirche ihren Grund hat, stammt erst von Paul II. aus dem 15. Jahrhundert her. In dieser ausgebildeten Form des Cardinalcollegiums sind demnach **Cardinäle solche Geistliche der römischen Kirche, die dem Papste zunächst stehen, ihn aus ihrer Mitte wählen und seinen Rath in kirchlichen und weltlichen Angelegenheiten ausmachen.** Man scheint nicht immer das historisch Einflußreiche des völlig ausgebildeten Cardinalcollegiums gewürdigt zu haben, da es doch der wichtige Moment in der Geschichte ist, wo der erste Grund zur Unabhängigkeit der römischen Hierarchie von Clerus, Volk und weltlicher Macht gelegt wurde. Noch weniger hat man immer Hildebrands Antheil an diesem Werke richtig erkannt. — Voigt in seinem Hildebrand (Weimar 1815. S. 54) hat dieß tiefer aufgefaßt, indem er sein Urtheil darüber auf folgende Art ausspricht: „Damit war Hildebrands langes, bedachtsames, aber „immer eifriges Bemühen, den Papst einzig durch die Kirche zu setzen „und seine Wahl aller Willkühr weltlicher Gewalt zu entnehmen, herr„lich gelungen. Gewiß ist dieser Concilienbeschluß das größte Meister„stück päpstlicher oder vielmehr Hildebrandischer Klugheit. Auch das „dem Kaiser bisher noch zugestandene Bestätigungsrecht sollte ihm ent„zogen werden. Die Absicht darüber lag versteckt; aber gesagt war es, „daß der Kaiser das Recht, den Papst zu bestätigen, jedesmal erst vom „Papst erhalten sollte.“

II) Wahl der Cardinäle, dabei übliches Cerimo-

niell, und schwankende Grundsätze, ihre Zahl betreffend. — — Der Papst wählt die Cardinäle aus eigener Machtvollkommenheit und selbst der Schatten von dem Mitwirken der Cardinäle dabei, ist nach und nach verschwunden. — Nach dem römischen Cerimoniell geschah die Promotion an der Mittewoche der Quatemberwochen. Der Papst versammelte die alten Cardinäle und trug ihnen vor, ob es dienlich sey, neue Cardinäle zu machen, und wie viele? Jeder Cardinal gab hierauf sein Gutachten. Nach Anhörung dieser entschied der Papst: Nos sequimur consilium dicentium, quod fiant, usque ad talem numerum. Dann setzte er hinzu: „Wir werden nachsinnen und ihr sollt auch nachsinnen über die zu ernennenden Personen; am künftigen Freitage werden wir, so Gott will, diese vornehmen. Waren vielleicht einige Cardinäle Krankheit halber abwesend, so wurde deren Gutachten noch besonders eingeholt. Den nächsten Freitag stellt der Papst jedem Cardinal insbesondere nach der Ordnung die zu ernennenden Personen vor, mit den Worten: Nos cogitamus de talibus personis, welche er dann mit Namen und mit ihren frühern Würden und Aemtern anführt: Dicatis, quid vobis de istis vel de aliis videtur esse fiendum. Genehmigt der größere Theil der Cardinäle die vorgeschlagenen Personen, so pflegt der Papst zu sagen: Deo gratias, nos habemus de personis concordiam omnium fratrum, worauf er dann die neuen Cardinäle promovirt unter der Formel: Auctoritate Dei omnipotentis, Sanctor. Apostolor. Petri et Pauli et nostra, talem (si sit Praelatus) absolvimus a vinculo, quo tenebatur ecclesiae suae et ipsum assumimus in Presbyterum S. Romanae ecclesiae Cardinalem. Ist der Neuernannte kein Prälat, so werden die Worte: absolvimus a vinculo ausgelassen. Am Sonnabende geschieht dann endlich die feierliche Verkündigung der neuen Cardinäle, nachdem der Papst eine kurze Anrede an diese neuen Glieder des heiligen Collegiums, wenn sie in Rom gegenwärtig sind, über die Pflichten der neuen Würde gehalten hat. Hierauf werden die neuen Cardinäle zum Fuß- und Handkuß gelassen. Nach diesem begeben sich alle zu der päpstlichen Capelle und stimmen Te Deum laudamus an. Jeder der neuen Cardinäle wird von zwei alten zum Altare begleitet, wo die neuen knieend verweilen, bis der ambrosianische Lobgesang beendigt ist. Der erste der Cardinalbischöfe betet dann einige vorgeschriebene Gebete. Nach Beendigung derselben empfangen zwei päpstliche Capläne jeden der neuen Cardinäle und führen sie zuerst auf den Altar, um denselben zu küssen; dann zu jedem der alten Cardinäle, anfangend mit den Cardinalbischöfen, um diese ebenfalls zu küssen. Der Zug verläßt alsdann wieder die Capelle und begiebt sich in den Saal des Consistoriums. (Man versteht unter diesem Worte im römischen Geschäftsstyl theils die kirchliche Versammlung, welche in Gegenwart des Papstes wegen der Aufnahme der Prinzen oder ihrer Gesandten, wegen der Canonisation der Heiligen, wegen Ernennung der Cardinäle und wegen anderer wichtigen Angelegenheiten gehalten wird, theils das Local im päpstlichen Palaste, wo diese Versammlung stattfindet, theils auch zuweilen das Cardinalscollegium überhaupt als berathende Behörde des Papstes), wo die neuen Cardinäle ihre Sitze einnehmen. Hier schließt der Papst ihnen den

Mund, d. h. er gebietet ihnen Stillschweigen. — In dem bald darauf folgenden Consistorium wird ihnen der Mund wieder eröffnet, wo zugleich die Titel angewiesen und die Cardinalsringe überreicht werden.

Von dieser alten Praxis ist man aber in der neuern Zeit wesentlich abgewichen. Der Papst bindet sich nicht mehr an die Quatemberzeit, noch an das Gutachten der alten Cardinäle. Er promovirt neue Cardinäle, wann und welche er will. Gewöhnlich werden jetzt die Neupromovirten zuerst in dem apostolischen Saale von einem der alten Cardinäle Sr. Heiligkeit vorgestellt, welcher ihnen alsdann das rothe Barret überreicht. Hierauf wird ein öffentliches Consistorium angesagt, wo ihnen der rothe Cardinalshut feierlich aufgesetzt wird, unter den Worten: **Ad laudem omnipotentis Dei et sanctae sedis Apostolicae ornamentum, accipe galerum rubrum, insigne singularis dignitatis Cardinalatus, per quod designatur, quod usque ad mortem et sanguinis effusionem inclusive pro exaltatione sanctae fidei, pace et quiete populi christ. augmento et statu Sacrosanctae Ecclesiae Romanae intrepidum exhibere debeas in Nomine Patris †. et. F. †. et Sp. †. S. Amen.** — In den bald darauf folgenden Consistorien geschieht die Eröffnung des Mundes, die Anweisung der Titel und die Ueberreichung des Ringes. Bei der Eröffnung des Mundes sagt der Papst: **Aperimus vobis os, tam in collationibus, quam in consiliis, atque in electione summi pontificis, et in omnib. actib. tam in Consistorio, quam extra, qui ad Cardinales spectant, et quos soliti sunt exercere in Nomine Patris etc.** Es galt als Regel, daß der Cardinal in Rom lebe und allen andern Verbindungen entsage. **Thomass. I. l. 2. c. 114.** Bisweilen ward aber ausnahmsweise einem abwesenden Prälaten die Cardinalswürde ertheilt, oder einem Cardinal erlaubt, eine auswärtige Pfründe anzunehmen. So war 1166 Galdinus Cardinal und zugleich Erzbischof von Mailand. Auch Mönche erhielten nicht selten die Würde eines Cardinals und wurden dann am römischen Hofe Beschützer und Fürsprecher ihrer Orden. Balduin aus Pisa z. B. war der erste Cistercienser, welchen der Papst 1133 zum Cardinal ernannte. **Bullar. Roman. I. 132. Nro. 25.** Es stand dem Papste frei, aus welchem Volke er Cardinäle ernennen wollte; natürlich aber waren die meisten aus Italien, und im 12. und 13. Jahrhundert die wenigsten aus Deutschland. Mit der steigenden Wichtigkeit der Cardinäle aber verlangten alle Völker immer dringender, daß man sie berücksichtige, und es wurde festgesetzt, inwiefern mehr oder weniger Cardinäle aus ihrer Mitte genommen werden müßten. Auch können die Monarchen ausgezeichnete, in kirchlichen Würden stehende Männer, Erzbischöfe und Bischöfe, dem Papste zur Cardinalswürde empfehlen, welche Kroncardinäle heißen und von den Monarchen das rothe Barret erhalten.

Schwankend sind von jeher die Grundsätze über die Zahl der Cardinäle gewesen. Diese belief sich anfangs nur auf 7, und war nach öftern Veränderungen von 7 bis 53, im Jahre 1277 wieder auf dieses Minimum reducirt. Die allgemeine Kirchenversammlung zu Basel (**Sess. XXII.**) beschränkte die Zahl auf 24, allein schon bald nachher vermehrten die Päpste dieselben nach Willkühr. Unter Leo X. waren 65 Cardinäle, Paul IV. und Pius V. setzten die Zahl auf 70 (nach

der Zahl der Jünger Jesu) als Maximum fest und zwar in folgender Abstufung: 1) Cardinalbischöfe mit folgenden Episcopaltiteln: von Ostia, Porta, Albano, Frascati, Sasmo und Palestrina; 2) 50 Cardinalpriester, welche nach den Pfarr- und Stiftskirchen in Rom benannt werden. Da diese Kirchen auch mit dem Namen titulus belegt werden, so heißen sie auch z. B. Cardinales tituli S. Joannis und Pauli, S. Anastasiae, S. Sabinae etc. 3) Cardinaldiaconen, nach den Capellen benannt. Selten war diese Zahl voll; doch ist sie seit 1814 wieder ansehnlich vermehrt worden.

III) **Große Auszeichnung derselben in Absicht auf äußere Ehre und Einkünfte.** — Als Beweis können die besondern Namen und Titel dienen, welche ihnen die Päpste beilegten. Dahin gehört zum Theil schon der Name

a) **Cardinalis.** Wir haben oben bereits über die frühere Bedeutung des Wortes das Nöthige bemerkt. Hier nur so viel, daß im Jahre 1507 Pius V. verordnete, der Name Cardinal dürfe von keinem andern Kirchenbeamten weiter geführt werden. Vermöge dieser Bestimmung nehmen sie den Rang sogleich nach dem Papste ein und haben den Vorzug vor den Patriarchen, Erzbischöfen, Bischöfen und den übrigen Kirchenprälaten. Ja, sie machen auf fürstlichen Rang Anspruch. Eine Zeit lang führten sie auch in Italien den Titel: Illustrissimi; Urban VIII. legte ihnen im Jahre 1630 den Titel Eminentissimi oder Eminenz mit Beibehaltung des Reverendissimus bei, und verbot ihnen, von Jemandem einen Brief ohne diesen Titel anzunehmen, woran sich aber die Republik Venedig nicht kehrte.

b) **Sie genießen eine Anzahl Privilegien, wodurch sie selbst den höchsten Kirchenbeamten entweder gleich oder selbst über sie gestellt werden.** Dahin gehören α) daß sie, wenn sie auch nur Cardinalpriester oder Diaconen sind, eine der bischöflichen ähnliche Gerichtsbarkeit (jurisdictionem quasi episcopalem) ausüben; β) daß sie auf allgemeinen Concilien Sitz und Stimme haben; γ) daß sie bei Disciplinarvergehen nur vom Papste gerichtet werden können; δ) daß sie sich in ihren Kirchen der päpstlichen Insignien bedienen; ε) daß die Cardinalpriester den für ihre Kirchen bestimmten Personen die Tonsur und die niedern Weihen ertheilen. Nach dem Cerimoniale romanum dürfen die Bischöfe in Gegenwart eines Cardinals weder den Segen geben, noch sonst eine Pontificalhandlung vornehmen, es sei denn, dieser lehne solches ab und überließe dem Bischofe in einem solchen Falle die Pontificalverrichtung. Zu den Ehrenrechten der Cardinäle gehört auch

c) **die ihnen von den Päpsten nach und nach vorgeschriebene eigenthümliche Kleidung.** Von älterer Zeit her war es gewöhnlich, daß die päpstlichen Gesandten zur Auszeichnung rothe Kleidung trugen. Da nun aber früh schon die meisten päpstlichen Gesandten aus den Cardinälen genommen wurden, so läßt es sich erklären, wie der sämmtliche Verein der Cardinäle diese Farbe als Amtskleidung erhielt. Es mag aber anfangs eine mehr hellrothe, dem Scharlach ähnliche Farbe gewesen seyn; denn Paul II. im 15. Jahrhundert verordnete für die Cardinäle das Purpurkleid, wovon sie Purpurati genannt werden, und was ein Zeichen nicht nur des Vorranges

vor allen Bischöfen und Erzbischöfen, sondern auch ihrer königlichen Würde und Rechte seyn soll. Jetzt wechselt diese rothe Purpurfarbe in der Advents- und Fastenzeit mit violet ab. Der sogenannte rothe Hut soll aus dem 13. Jahrhunderte von Innocens IV. abstammen. Von diesen Cardinalshüten und kleinern Käppchen als Kopfbedeckung bemerkt Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 3r B. 1r Thl. p. 152 Folgendes: „Diese „Hüte von Scharlach waren mehr einer Kappe als wirklichem Hute „gleich, indem sie keine von unten aufstehende Ränder, wie unsre jetzi„gen Hüte hatten. Sie bedeckten das ganze Haupt und sollten nach „dem Ausdrucke des Conciliums andeuten, daß die Cardinäle jederzeit „bereit seyn müßten, Blut und Leben für die Kirche zu opfern. Man „bediente sich dieser Art Hüte bis zum 15. Jahrhundert, wo Paul II. „die größern Hüte mit aufstehendem Rande vorschrieb, auch den Ge„brauch einer damastseidenen Mitra gestattete. Damit aber die Car„dinäle auch in der Kirche, wo sie die größern rothen Hüte nicht auf„haben durften, von den übrigen Prälaten möchten unterschieden „werden, schrieb er die kleinen rothen Biretta, capitia rubra, vor, „welche sie zur Zeit des Gottesdienstes aufbehalten konnten." — Es möchte diesem nach die Beschreibung eines neuern Reisenden, der die Cardinäle zu Rom in Pontificalib. sah, mit der zeither beschriebenen ziemlich übereinkommen, wenn er erzählt: „Ein Chorrock mit einem kurzen Purpurmantel und ein Käppchen, über welchen sie einen Hut mit seidenen herabhängenden Schnuren, an deren Enden Quasten sind, tragen, ist ihre Kleidung, deren Farbe entweder roth oder in der Advents- und Fastenzeit violet ist." Paul II. gab ihnen 1464 das Recht, ein weißes Pferd mit einem goldenen Zügel und einer Purpurdecke zu gebrauchen. — Als hohe Auszeichnung der Cardinäle können auch gelten:

d) **ihre gewiß nicht unbeträchtlichen Einkünfte.** Jedoch ist es sehr schwer, etwas Bestimmtes über diesen Punkt auszumitteln, indem die römische Curie über die Quellen ihres Einkommens ein tiefes Stillschweigen beobachtet. Folgendes ist es, was der Verfasser über diesen Gegenstand hat auffinden können. Nicolaus IV. bewilligte ihnen 1269 die Hälfte aller Steuern und Einkünfte der römischen Kirche. Das Concil zu Basel 1431 gestand den Cardinälen die Hälfte aller Einkünfte des päpstlichen Gebietes zu. Nimmt man an, daß diese Begünstigung in eine Zeit fällt, wo die Einkünfte der römischen Curie beträchtlich waren und immer höher stiegen, so muß das Einkommen der Cardinäle sehr bedeutend gewesen seyn. Eine Stelle jedoch aus Raumers Geschichte der Hohenstaufen 6r Thl. p. 59 stimmt die Meinung von dem glänzenden Einkommen der Cardinäle herab. Der Verfasser sagt hier: „Die ursprünglichen Besitzungen und Einnahmen der Cardinäle, sowie „der italienischen Bischöfe überhaupt, kommen zwar denen in Deutsch„land und andern Reichen nicht bei; allein manche Gesandtschaften „wurden für sie sehr einträglich. Sie verschafften sich Jahrgelder von „einzelnen Herrschern, und verlangten und erhielten nicht selten einen „Theil der Zinsen und Gelder, welche an den päpstlichen Stuhl gezahlt „wurden. Der Cardinalkämmerer übernahm und vertheilte solche den „Cardinälen zustehende Gelder. Clemens IV. wies jedem dürftigen „Cardinale 300 Mark an." — Jedoch erzählt derselbe Verfasser in

dem bald darauf folgenden Abschnitte von den Legaten oder päpstlichen Gesandten, welche häufig Cardinäle waren, daß sie durch ungerechte Erpressungen sich zu bereichern suchten und oft fürstlichen Aufwand machten. In Frankreich sollen päpstliche Gesandte an 1000 Pferde mit sich geführt haben. Ueber diese und ähnliche Thatsachen Raumer l. l. p. 64 und 65. Mögen nun von der Zeit an, zu Ende des 13. und im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts, die Einkünfte der Cardinäle gestiegen seyn, so mußten sie sich doch durch die Reformation und durch die Ungunst der neuern Zeit beträchtlich vermindern. Etwa die Gesandten an den größern Höfen katholischer Regierungen, sowie die Legaten oder Statthalter in den einzelnen Provinzen des Kirchenstaates, die bekanntlich alle aus dem Cardinalscollegium gewählt worden, mögen sich beträchtlicher Einkünfte zu erfreuen haben.

IV) Ihnen zugetheilte Amtsverrichtungen. — Diese sind verschieden, je nachdem der päpstliche Stuhl erledigt (Sede vacante) oder besetzt war (Sede plena).

A) Geschäfte bei erledigtem päpstlichem Stuhle.— Inwieweit alle und jede Macht des Papstes nach seinem Tode auf die Cardinäle übergehe, darüber ist man nicht immer einig gewesen. Walther in seinem Kirchenrechte erklärt sich im Allgemeinen dahin, daß ungefähr die Cardinäle in demselben Verhältnisse nach dem Tode eines Papstes wie die Capitel nach Erledigung eines Bisthums ständen. Jedoch stellt sich als eigenthümlich das heraus, daß in der Zwischenzeit bis zur neuen Wahl eines Papstes täglich drei Cardinäle den Kirchenstaat regieren. Das wichtigste Geschäft, welches ihnen jetzt obliegt, ist

die Papstwahl. Die Versammlung der Cardinäle zur Papstwahl heißt Conclave, eine Benennung, die jedoch auch von einem Theile des Vaticans zu Rom gebraucht wird, in welchen sich nach eingetretener Erledigung des päpstlichen Stuhles die Cardinäle begeben, um da den neuen Papst zu wählen, und wo sie in kleinern Zimmern und Cabineten bis nach Beendigung der Wahl beisammen wohnen müssen. Wie fremder Einfluß von den Papstwahlen entfernt gehalten wurde, so suchte man auch innere Uneinigkeit unter den Cardinälen zu verhüten. Alexander III. († 1181) setzte darum fest, daß nur der rechtmäßiger Papst sei, welchen zwei Drittel der Cardinäle erwählten, und Innocens II. fügte hinzu, daß nur unbedingte Stimmen gelten sollten, keineswegs bedingte und undeutliche. Will man sich von den zum Theil sonderbaren Feierlichkeiten unterrichten, die nach dem Tode eines Papstes, bei seinem Begräbnisse und bei der Wahl und Ernennung seines Nachfolgers in Rom gewöhnlich sind, so findet man darüber ausführliche Nachrichten in Dr. Müllers (Domvicars in Würzburg) Lexicon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie in dem Artikel Papstwahl. Die Amtsverrichtungen der Cardinäle sind aber anders,

B) wenn der päpstliche Stuhl wieder besetzt ist, (Sede plena.) — Jetzt bilden sie den höchsten Rath des Papstes, der sie dazu entweder in feierlichen oder geheimen Sitzungen (Consistorium extraordinarium vel secretum) versammelt. Zu jener lautet die Einleitung more regio zu erscheinen und es werden dazu auch andere Personen zugelassen, z. B. bei feierlichen Audienzen an auswärtige Gesandte, oder bei feierlicher Berichterstattung eines zurück-

gebehrten Legaten. Bei den geheimen Sitzungen sind nur die Cardinäle gegenwärtig, und es werden darin alle eigentlichen Consistorialsachen verhandelt. Gewöhnlich geschieht auch hier die Ernennung neuer Cardinäle durch den Papst mit den Worten: habete fratres, quid vobis videtur? zuweilen so, daß er nur die Zahl der Neuernannten angiebt, ihre Namen aber einstweilen unerwähnt läßt. Endlich haben seit dem 15. Jahrhundert die meisten katholischen Staaten und geistliche Orden unter den Cardinälen einen Cardinalprotector zur Betreibung ihrer Angelegenheiten. An allen diesen Regierungsrechten haben aber die auswärts residirenden Cardinäle keinen Antheil.

Aus den Cardinälen hat der Papst gewisse Ausschüsse (Congregationes Cardinalium) gebildet, welche entweder vorübergehend (extraordinariae) oder stehend (ordinariae) sind. Von letztern beziehen sich einige auf das Bisthum von Rom, als solches, z. B. die Congregatio visitationis apostolicae, andere auf den Kirchenstaat, z. B. die Congregatio super consultatione negotior. status ecclesiastici, endlich die meisten auf die Regierung der ganzen Kirche. Wir führen nur die bedeutendsten von den letztern an, da römische Schriftsteller, die diesen Gegenstand behandeln, selbst nicht ganz einig über die Zahl dieser Congregationen sind.

1) Die Congregatio S. officii sive inquisitionis, welche zuerst von Paul III. (a. 1542) gegen Irrlehrer und Ketzer bestellt wurde, besteht nach der neuesten Einrichtung von Sixtus V. aus 15 Cardinälen, mehreren Beisitzern mit berathender Stimme und vielen Unterbeamten, versammelt sich in der Regel wöchentlich zwei Mal und hat einen eigenen Palast mit mehreren Gefängnissen.

2) Die Congregatio indicis, welche Sixtus V. für die Büchercensur errichtete. Sie giebt daher einen index libror. prohibitor. sammt gewissen Regeln heraus, die aber in Deutschland nicht beachtet werden.

3) Die Congregatio super negotiis episcopor. und die Congreg. super negotiis regularium, welche von Sixtus V. als zwei getrennte Collegien für Ordenssachen und Rangstreitigkeiten bestellt, seitdem aber vereinigt wurden. Man nennt sie die congregatio occupatissima.

4) Die Congregatio Concilii Tridentini interpretum, welche Pius IV. niedersetzte.

5) Die Congregatio rituum ist für die Liturgie, für Canonisationen u. a. dergl. von Sixtus V. niedergesetzt und versammelt sich wöchentlich wenigstens ein Mal beim Cardinaldecan.

6) Die Congregatio immunitatum ecclesiae et controversiar. jurisdictionalium von Urban VIII. bestellt.

7) Die Congregatio de propaganda fide zur Verbreitung des Glaubens und zu den Missionsanstalten durch Gregor XV. (a. 1622). Ausführlicher kann man sich von diesen Congregationen belehren, theils aus Müllers Lexicon der römisch-katholischen Liturgie, Art. Congregatio, und aus Binterims Denkwürdigkeiten 3r B. 1r Thl. p. 153.

V) **Schlußbemerkungen.** — Indem wir einen Blick auf das zeither Gesagte zurückwerfen, ergiebt sich

a) **daß das Cardinalsinstitut zu den eigenthümlichsten Einrichtungen der abendländischen Kirche ge-**

hört. Weder das in Constantinopel bestehende Collegium der Exokatakölen, noch die von Peter dem Gr. für die russische Kirche nach Aufhebung des Patriarchats eingerichtete heilige Synode entspricht dem römisch-katholischen Cardinalcollegium ganz, obgleich sich mehrere Punkte der Uebereinstimmung, besonders in Ansehung der heiligen Synode, als permanenter Kirchenrath darbieten. Am richtigsten vergleicht man mit den römischen Cardinälen die Churfürsten (Electores) des römisch-deutschen Reichs. Beide Collegien bildeten sich gleichzeitig, und mit offenbarer Beziehung auf einander, als Wahlcollegien, und beide standen, indem sie auf regios honores Ansprüche machten, in gleichen Verhältnisse des Ranges und der Würde. Die Cardinäle geriethen aber, da sie als geistliche Macht die Oberhand über die weltliche behaupteten, besonders mit den drei geistlichen Churfürsten in beständige Opposition. — Aus der Geschichte des Cardinalsinstituts ergiebt sich auch ferner

b) **daß Papst und Cardinäle, wie sie einander persönlich nützlich wurden, auch sehr geschickt dem allgemeinen Interesse der römischen Hierarchie dienten.** Nie hat ein Hof geschicktere Diplomaten und Unterhändler gehabt als der römische, und größtentheils waren sie Männer mit der Cardinalswürde bekleidet (Legati a latere.) Welchen Einfluß die Cardinales coronae an den Höfen katholischer Monarchen als Minister übten, lehrt die Geschichte ihrer Zeit, z. B. in Frankreich, Spanien und anderwärts. Die, wenn auch an sich nicht immer rühmliche, doch kluge und consequente Politik nach außen hin, ist größtentheils das Werk des nach und nach ausgebildeten Cardinalcollegiums. Doch ist die weltliche Regierung des Kirchenstaates selten musterhaft gewesen und große Mißbräuche in der Verwaltung haben stets statt gefunden. Die neueste Zeit hat dieß augenscheinlich gelehrt. Denn als der Papst nach dem Sturze Napoleons in seine alten Besitzungen zurückkehrte, verschwand auch die gute polizeiliche Ordnung, die unter der französischen Regierung stattgefunden hatte, und bald war das päpstliche Gebiet wieder mit Banditen und Straßenräubern angefüllt, welche die allgemeine Sicherheit gefährdeten. — Ein Blick auf die Geschichte der Cardinäle lehrt auch weiter,

c) **daß die Päpste den Cardinälen gegenüber immer ihr Ansehn behaupteten und den Einfluß derselben auf die päpstliche Machtvollkommenheit besiegten.** Wenn auch selten, so geschah es doch zuweilen, daß die Cardinäle besonders in den Zwischenzeiten bis zur Wahl eines neuen Papstes sich gewisse Vortheile und Vorrechte zu stipuliren suchten. — Die im Conclave zu Avignon im J. 1352 zur Papstwahl versammelten Cardinäle vereinigten sich zu einer gewissen Capitulation, worin sie ihre Macht, Ehre und Einkünfte vergrößerten; allein der von ihnen erwählte Papst Innocens VI. widerrief 1353 alle diese Stipulationen. Der Papst Urban VI. ließ 1385 sogar 5 Cardinäle auf die Folter spannen und tödten.

d) **Die Sittenverdorbenheit theilten sie jedoch ebenfalls, besonders in den Zeitaltern, die der Reformation vorhergingen.** Die Schrift von Nic. de Clemangis de corrupto ecclesiae statu wirft ihnen Amtsvernachlässigung, Stolz, Uebermuth, Habsucht und Wollustsünden vor, und Raumer in

seiner Geschichte der Hohenstaufen liefert dazu manche thatsächliche Belege. Wir heben hier nur ein Beispiel der Art aus dem 6. Thl. p. 64 f. aus. In Mailand bat ein Cardinal als päpstlicher Legat die Stiftsherren, sie sollten ihm einen köstlichen Edelstein wohlfeil verkaufen oder schenken, und als sie sich dessen weigerten, steigerte er seine Drohungen dergestalt, daß sie rathlos bei Martinus della Torre Hülfe suchten, welcher den größten Einfluß in der Stadt hatte. Sogleich ließ dieser die Bürger durch Posaunenschall vor das Haus des Gesandten berufen und erklärte ihm: „er höre mit Verdruß, Se. Eminenz wollte die Stadt verlassen, allein die ihn außerordentlich ehrenden und liebenden Bürger würden das nie zugeben, wenn er nicht sogleich ihre feierliche Begleitung annehme. — Der Gesandte gerieth in großen Zorn, mußte aber die Wendung der Sache noch fein finden und wurde wohlbegleitet zur Stadt hinausgebracht. — Raumer sagt bei dieser Gelegenheit: „Hätten die Obrigkeiten stets so viel Gegenwart des Geistes gehabt, schwerlich würde ein Cardinal, wie einst in Sicilien, auf den Vorwurf einer ungerechten Entscheidung geantwortet haben: Was mir freisteht, ist nicht andern erlaubt, und was ich thue, ist nicht andern zur Nachfolge gethan." — Das Cardinalsinstitut besteht zwar noch jetzt in seiner alterthümlichen Form, allein den Einfluß, den es vor der Reformation besaß, hat es nie wieder erlangen können. Auch die neueste Zeit war ihm nicht günstig, und die Ereignisse unserer Tage drohen ihm immer gefährlicher zu werden. Man vergl. darüber den Art. Apocrisiarius.

39.

Catecheten.

I. Name und Verrichtung der Catecheten. II. Ihr Geschäft war nicht ein besonderes Amt, sondern nur eine Function, die verschiedenen Clerikern übertragen wurde. III. Orte, wo sie lehrten. IV. Veränderter Begriff, den man mit dem Worte Catechet im Cultus der heutigen christlichen Kirche verbindet.

Literatur. Monographien. J. H. Krause de catechetis primitivae ecclesiae. Lips. 1704. Bingh. l. l. Vol. II. ein eigener Abschnitt de catechistis p. 51 ff. — Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer p. 167. — Augusti's Denkwürdigkeiten 6r B. p. 385 ff. 11r B. p. 242 ff. Schöne's Geschichtsforschungen 3r B. p. 111. — Rheinwald's kirchliche Archäologie p. 63.

I) Name und Verrichtungen der Catecheten. — Catecheta oder Catechista kömmt von dem griechischen κατηχέω, eigentlich antönen, her, welches im N. T. vom christlichen Religionsunterrichte gebraucht wird, z. B. Luc. 1, 4. Act. 18, 25. Röm. 2, 18. — Daher hieß man auch diejenigen, welche Unterricht in den Anfangsgründen der christlichen Religion erhielten, κατηχούμενοι. Lehrer nun, die solchen Catechumenen die Grundlehren des Christenthums vortrugen und sie zur Taufe vorbereiteten, bekamen davon den Namen Catecheten oder Catechisten. — Auch hießen sie doctores Audientium, indem κατηχούμενοι und audientes synonym gebraucht werden. Wenn ihnen zuweilen auch die Benennung ναυτόλογοι oder ναυστόλογοι beigelegt wird, so hat dieß Beziehung auf die bekannte Vergleichung der Kirche mit einem Schiffe (welchen Namen auch der Theil der Kirche führte, an dessen Ende die Catechumenen ihren Platz hatten), nach welchem der Bischof ὁ πρωρεύς, die Presbyter οἱ ναῦται, die Diaconen οἱ τροίαρχοι und die Catecheten οἱ ναυστόλογοι genannt wurden. S. Clemens Rom. ep. ad Jac. p. 14. Patr. Apost. Tom. I. p. 609. Coteleriuѕ macht zu Constitut. Apost. l. II. c. 57. p. 263 die Bemerkung. Erant ναυστόλογοι seu ναυτόλογοι, qui in prora constituti, tum navem intrantes recipiebant, tum vero cum navigaturis de futuro itinere colloquebantur, de naulo paciscebantur. Quocirca ναυστόλογοι referunt partim janitores, ratione videlicet primi nautologorum officii, partim catechistae, ratione posterioris.

II) Ihr Geschäft war nicht ein besonderes Amt, sondern nur eine Function, die den verschiedenen Clerikern übertragen wurde. — Zunächst unterzogen sich die Bischöfe dem Catechumenenunterricht. Sie waren gleichsam die Obercatecheten, in deren Namen alle catechetische Uebungen geleitet wurden. Aber auch selbst Presbyter, Diaconen, Lectoren, Exorcisten, Presbyterinnen und Diaconissinnen ertheilten solchen Unterricht, wenn es die Umstände forderten und sie dazu befähigt waren, wie dieß die dahin einschlagenden Artikel lehren werden. In der Abhandlung von **G. Tr. Zachariae: de methodo catechetica vet. Christ. Gotting. 1765. p. 9** findet man diesen Gegenstand gut beleuchtet. Man verfuhr also bei dem catechetischen Unterrichte auf dieselbe Weise und nach denselben Grundsätzen, wie bei der Predigt. Man hatte kein besonderes Predigtamt und keine Prediger, welche blos dieß Amt besorgt hätten. Eben so gab es keine besondern Catecheten, sondern das catechetische Geschäft wurde bald von diesem, bald von jenem Mitgliede des geistlichen Standes besorgt.

III) Orte, wo sie lehrten. — Man muß, um darüber etwas genauer bestimmen zu können, unterscheiden, ob von erwachsenen Catechumenen oder von Catechumenen im jugendlichen Alter die Rede ist. Bezieht man sich auf die erstern, wie sie so häufig in den ersten christlichen Jahrhunderten vorkommen, so ist nur so viel klar, daß der Catechumenenunterricht nicht öffentlich in der Kirche, sondern außerhalb derselben in eigenthümlichen Localen, *κατηχούμενα* genannt, ertheilt wurde, und daß man dazu bisweilen die vorhandenen Baptisterien (s. den Art.) wählte. In Ambrosii ep. 33 heißt es vom Bischofe: **Post lectiones atque tractum dimissis Catechumenis Symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebat basilicae.** Zuweilen mochten es auch andere Orte seyn, wo man eine Anzahl Catechumenen unterrichtete. Jedoch waren sie wegen der üblich gewordenen **disciplina arcani** immer so gewählt, daß außer den, im engern Sinne so genannten Catechumenen, Niemandem der Zugang verstattet wurde, und daß sie demnach als Locale für geschlossene Gesellschaften angesehen wurden. — Als aber die erwachsenen Catechumenen immer seltener wurden und im Schooße der Kirche eine zahlreiche christliche Jugend erwuchs, wurde wohl der Religionsunterricht in den gewöhnlichen Schulgebäuden ertheilt. Nach Aufhören der Arkandisciplin ist auch kein Grund vorhanden, warum nicht Erwachsene, wenn sie zum Christenthume übertraten, in den Kirchen hätten unterrichtet werden dürfen. — Von der Methode dieses Unterrichtes wird der nächste Art. belehren.

IV) Veränderter Begriff des Wortes Catechet in der heutigen christlichen Kirche.— Das Wort Catechet kömmt auch hin und wieder im protestantischen Cultus, namentlich in der lutherischen Kirche vor. Hier wird es im weitesten Sinne von jedem Religionslehrer der Jugend gebraucht, der die Kunst zu catechisiren theoretisch und praktisch sich angeeignet hat. Man nennt deshalb Jemanden einen guten Catecheten, der, er sei Lehrer in Kirchen oder Schulen, die Jugend in den Religionswahrheiten durch die socratische Methode leicht und glücklich zu unterrichten versteht. In diesem Sinn hat auch wenigstens in Deutschland die römisch-katholische Kirche Catecheten, indem

es auch dort jetzt Kirchen- und Schullehrer giebt, die diesem Unterrichtszweige ihre Aufmerksamkeit widmen.

Catecheten nennt man in einem engern Sinne auch hin und wieder im protestantischen Deutschlande jüngere Mitglieder der Predigerseminare, denen außer den Predigtübungen auch die Verpflichtung obliegt, sich in der Kunst, zu catechisiren, zu vervollkommnen. Ein solches Collegium catecheticum findet man an der Petrikirche in Leipzig, dessen Obercatecheten seit dem Bestehen desselben meistens ausgezeichnete Geistliche waren.

Im engsten und gewöhnlichsten Sinne endlich nennt man auch Catecheten eine Gattung von Landschullehrern, die in Dörfern, welche von den Pfarrkirchen zu weit entfernt sind, den Unterricht der Kinder besorgen. Sie stehen unter den eigentlichen Schulmeistern und betrachten gewöhnlich ihre Stellung als Vorbereitung zu Schulmeisterstellen. Was in Beziehung auf dieselben nach dem sächsischen Kirchenrechte bestimmt ist, findet man theils bei Weber, theils in Philippi's Wörterbuch des Chursächsischen Kirchenrechts im Art. Catecheten.

40.

Catechetischer Unterricht in der christlichen Kirche.

I. Einleitende Bemerkungen über den Namen, über den Begriff und über die Beschaffenheit des catechetischen Unterrichts in den ersten fünf Jahrhunderten. II. Nachricht von den sogenannten Catechetenschulen im christlichen Alterthume. III. Catechetischer Unterricht in den folgenden Jahrhunderten bis zur Reformation. IV. Einfluß der Reformation auf den catechetischen Unterricht und Schicksale desselben bis auf unsre Zeit. V. Catechetischer Unterricht in unsern Tagen.

Literatur. Aus der großen Masse der hierher gehörigen Schriften wollen wir nur die Haupt- und allgemeinern Werke anführen: **Gregor. Langemack historia catechetica**, oder gesammelte Nachrichten zu einer katechetischen Historie 1729—1740. 3 B. — J. G. Walchs Einleitung in die catechetische Historie älterer, mittlerer und neuerer Zeiten (Vorgedruckt ist Buddei catechetische Theol. von Frisch.) 1752. — Johann Christoph Köchers Einleitung in die catechetische Theologie 1752. Catechetische Geschichte der päpstlichen Kirche 1753. Cat. Geschichte der reformirten Kirche 1756. Cat. Geschichte der Waldenser, böhmischen Brüder, Griechen, Socin., Mennon. u. a. Secten 1768. (Diese drei Schriften sind Hauptbücher, die von Allen, welche nachher über catechetische Geschichte schrieben, benutzt worden sind.) Für die neuere Geschichte ist auch recht brauchbar Ph. Heinr. Schulers Geschichte des catechetischen Religionsunterrichtes unter den Protestanten bis zum Jahre 1762. Halle 1802. — Bingh. l. l. Vol. IV. l. 10. c. 1. §. 6. Augusti's Denkwürdigkeiten 6 B. p. 311 ff. — Von den **Monographieen** über den catechetischen Unterrichte in der alten Kirche sind einige sehr schätzbar, z. B. Mich. Walcker de catechisatione veterum. Viteb. 1688. — J. G. Walch. de Apostolor. institutione catechetica. Jenae 1728. S. Miscellanea sacra. Amstelod. 1744. p. 3—33. Gr. Tr. Zachariae: de methodo catechetica Veter. Christian. Gotting. 1765. Will man jedoch die reiche Literatur, die zu diesem Art. gehört, in einer gewissen Vollständigkeit überblicken, so findet man eine ziemlich ausführliche Zusammenstellung in Schmidts cat. Handbuche I. S. 19 ff. (2.

Ausg.) und in dem Lehrbuche der Catechetik von Ernst Thierbach. S. 22 ff. Hier ist nämlich nach gewissen Rubriken das Nöthige in mehrfacher Beziehung literarisch nachgewiesen.

I) **Einleitende Bemerkungen über den Namen, Begriff und die Beschaffenheit des catechetischen Unterrichtes in den ersten fünf Jahrhunderten.** — Ueber die Etymologie des Wortes **catechetisch** haben wir das Nöthige im Art. Catechet erinnert. Schon frühzeitig benannte man mit diesem Ausdrucke den Unterricht vom Evangelio, welchen die Apostel und ihre Stellvertreter ertheilten, und zwar, wie sich von selbst versteht, den Erwachsenen, die sich als Juden oder Heiden zum Christenthume wendeten. Auch wenn diese nach Verhältniß jener Zeit wissenschaftlich Gebildete waren, pflegte man doch auch hier den Namen κατήχησις beizubehalten, wie sich deutlich da ergeben wird, wo wir von der schola catechetica an einzelnen berühmten Orten des Alterthums werden sprechen müssen. — Bekanntlich war im apostolischen Zeitalter dieser Unterricht nicht von weitem Umfange, so daß entweder gar keiner oder doch nur ein sehr geringer Unterschied zwischen denen, welche bereits die Taufe erhalten hatten oder dieselbe noch erhalten sollten, stattfand. Die Verwerfung des Polytheismus und der Glaube an einen einzigen Gott und Vater aller Dinge wurde von den Heiden besonders gefordert, und von Juden und Heiden gemeinschaftlich das Bekenntniß, daß Jesus von Nazareth der Christ, der von den Todten wieder auferstandene Sohn Gottes sei, und das Versprechen eines tugendhaften, den Geboten Jesu gemäßen Lebens. Das war Alles, was in diesen Zeiten erfordert wurde, um getauft und ein Mitglied des Christenvereins zu werden. Daß dem so seyn mußte, lag auch in der Natur der Sache selbst; denn wie sehr würde das Christenthum in seinem ersten Wachsthume gehindert worden seyn, wenn stets eine langwierige Prüfung hätte vorangehen müssen. Dabei war aber auch der ganze Lehrbegriff noch sehr einfach, so daß die wesentlichen Wahrheiten und Forderungen der neuen christlichen Anbetungsweise sehr leicht konnten begriffen werden. Darum wird auch weder im N. T. noch bei Schriftstellern des 1. Jahrhunderts ein langdauerndes Catechumenat erwähnt. Die Apostel nahmen zwar Rücksicht darauf, ob Jemand vom Heiden- oder Judenthume zu ihrer Lehre übergegangen sei, wie man dieß schon aus dem N. T. sehen kann; allein der vorbereitende Unterricht war doch immer kurz und Vieles mußte der Selbstbildung und dem Unterrichte in den gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlungen überlassen werden.

Als aber die Zahl der Christen immer mehr anwuchs, und als sich die sogenannte disciplina arcani mit dem 2. Jahrhundert zu bilden anfing, da hielt man eine längere Vorbereitung bei denen für nöthig, die als Erwachsene zum Christenthum übertraten. Diese Maaßregel gründete sich theils auf ein wirklich gefühltes Bedürfniß, theils auf eigenthümliche dogmatische Ansichten, theils auch auf eine gewisse Klugheit und Vorsicht, wodurch man verhüten wollte, daß sich nicht gefährliche und verrätherische Menschen in die Christengemeinden eindrängten. Man nannte solche Candidaten des Christenthums mit einem Worte κατηχούμενοι, und schon das Concil zu Elvira setzte im

Allgemeinen den Zeitraum von zwei Jahren dazu fest. Indessen muß man doch wohl auch hier auf die Bildung und Fassungskraft der Catechumenen, so wie auf andere Umstände gesehen haben; denn Origenes unterscheidet zwei Abtheilungen von Catechumenen, solche, welche erst einen längern Unterricht empfingen, und solche, welche nach einer kurzen summarischen Prüfung sogleich getauft wurden. Vielleicht, daß die letztern schon vielseitig gebildet waren, vielleicht daß sie sich schon selbst oder durch Privatunterricht mit dem Christenthume bekannt gemacht hatten. Um den catechetischen Unterricht in dieser Periode zu beurtheilen, sind wir an die Catechesen des Cyrillus von Jerusalem gewiesen. S. den Art. Homilie Nr. II. f. Wir besitzen davon noch 18 Catechesen an die Täuflinge und 5 Geheimnißerklärungen an die Neugetauften. (φωτισθέντες), worin eine vollständige Erklärung aller Cerimonien der Aufnahme und Einweihung gegeben wird. Von den meisten ist bemerkt, daß sie σχεδιασθεῖσαι, d. h. daß sie mehr aus dem Stegreife und ohne mühsame Vorbereitung gehalten wurden. Sie wurden darum wahrscheinlich eben so nachgeschrieben, wie es bei den Homilien des Origenes, Chrysostomus u. a. zu geschehen pflegte. Doch könnte sie Cyrillus auch selbst vielleicht nach einem solchen schriftlichen Auffassen überarbeitet und geordnet haben. Hier scheint auch der Ort zu seyn, um die Frage aufzuwerfen, wie sich Homilie und Catechese damals unterschieden. Das Gemeinsame, was sie haben, ist in dem Artikel Homilie gezeigt. Das Verschiedene von beiden dürfte besonders darin liegen, daß die Homilien erbauliche Vorträge über biblische Abschnitte waren, an welchen nicht nur die sogenannten **Fideles**, sondern auch die **Catechumeni** Theil nehmen durften. Ihr Zweck war also allgemeiner und das Hörerpersonale gemischter. Die Catechesen hingegen sollten nur einen zusammenhängenden Unterricht für die Täuflinge enthalten. Das scheint auch Cyrillus selbst anzudeuten, wenn er von den Catechesen sagt: „Halte diese Unterweisungen nicht unsern gewöhnlichen Homilien gleich. Diese sind zwar auch gut und achtenswerth; indessen wenn wir heute etwas dabei versäumt haben, so lernen wir es morgen. Allein die Lehren von dem Tode oder Wiedergeburt u. a., welche nach der Ordnung vorgetragen werden, heute versäumt, wann werden sie wieder ersetzt werden?" — Man scheint sich also von dem catechetischen Unterrichte jener Zeit einen nicht unrichtigen Begriff zu machen, wenn man sich darunter einen populären zusammenhängenden Unterricht, jedoch mehr über christliche Glaubenslehren als über christliche Sittenlehren denkt. Von dem also, was wir in unsern Tagen catechetischen Unterricht nennen, war der catechetische Unterricht in der ersten christlichen Kirche wesentlich verschieden. Wenn dieser jetzt in Materie und Form mehr auf das jugendliche Alter berechnet ist, so bezog er sich damals mehr auf Erwachsene und selbst wissenschaftlich Gebildete. Daher fehlt es auch nicht an Anweisungen in dieser Periode, wie diejenigen zu behandeln seien, die entweder vom Juden- oder Heidenthume, oder von andern häretischen Partheien zur christlichen und rechtgläubigen Kirche übergingen. Dahin gehören der *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας* des Gregor von Nyssa und auch die bekannte Schrift von Augustin **de catechizandis rudibus**. Auch scheinen die Catechetenschule zu Alexandrien und ähnliche Schulen in dieser Periode,

von welchen sogleich die Rede seyn wird, eine verwandte Bestimmung gehabt zu haben.

II) **Nachricht von den sogenannten Catechetenschulen im christlichen Alterthume.** — Nur daraus, daß man sich einer Begriffsverwechselung älterer und neuerer Zeit schuldig machte, konnte sich der Irrthum bilden, daß die Catechetenschulen des christlichen Alterthums ungefähr das gewesen wären, was die Seminarien unsrer Tage für den populären Religionsunterricht in Beziehung auf Ungebildete und Kinder sind. Wie wir bereits gesehen haben, bezeichnete man mit dem Worte *κατηχεῖν* jeden, auch den gelehrten und wissenschaftlichen Unterricht. Er wurde nöthig, als auch gebildete Juden und Heiden zu dem Christenthume übergingen und man Männer bedurfte, die gelehrte Proselyten zu behandeln verstanden. Eine solche Anstalt war unleugbar die Catechetenschule zu Alexandrien, wenigstens schon im 2. Jahrhundert, ob sie gleich zunächst aus dem Bestreben konnte hervorgegangen seyn, Catechumenen von jedem Alter und Stande durch besonders dazu erwählte Männer (Catecheten) unterrichten zu lassen. Alexandrien, der Sitz vielseitiger Bildung, verwirklichte bald die Erscheinung, daß auch gelehrte Juden und philosophisch gebildete Heiden Kenntniß vom Christenthume zu nehmen suchten.

Man bedurfte also hier solcher Männer, welche eine gelehrte Kenntniß der hellenischen Religion und der besonders damals unter den Gebildeten geltenden philosophischen Systeme, unter denen das platonisch-eklektische am meisten vorherrschte, besaßen, und daher im Stande waren, das Ungenügende derselben in Beziehung auf die religiösen Bedürfnisse den Heiden darzuthun, — deren aus ihrer philosophischen Denkart genommene Einwendungen gegen das Christenthum auf eine demselben angemessene Weise zu widerlegen, — das Christenthum mit den herrschenden religiösen und philosophischen Systemen zu vergleichen, die Anschließungspunkte an das Christenthum in ihrem philosophisch entwickelten religiösen Bewußtseyn aufzufinden und nachzuweisen, und ihnen überhaupt die christlichen Lehren in einer ihrer wissenschaftlichen Geistesbildung angemessenen Form darzustellen. Es waren demnach die alexandrinische, so wie die anderen durch sie veranlaßten Catechetenschulen Bildungsanstalten höherer Art für Theologie und Religionsphilosophie. Dieß ungefähr ist das Ergebniß der gelehrten Geschichtsforschung über diese Schulen, wie dergleichen von ältern und neuern Gelehrten sind angestellt worden. Gleiches ergiebt sich aus der Reihefolge der Lehrer an der Catechetenschule zu Alexandrien. Man darf nur die Namen eines Pantänus, Clemens, Origenes, Heracles, Dionysius, Didymus u. a. zu nennen, um die ausgesprochene Ansicht zu rechtfertigen. Guericke in der bald anzuführenden Abhandlung p. 99 hat einen Versuch in einer Tabelle gemacht, die Lücken in der Reihe der Catecheten zu Alexandrien zu ergänzen. Um die allgemeinern ältern und neuern Geschichtswerke zu übergehen, die der alexandrinischen Catechetenschule mit einiger Ausführlichkeit gedenken, z. B. Euseb. H. E. 1. 10. VI. 26. Schröckh K. G. Thl. III. p. 183 und besonders Neander Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche 1r B. 3. Abth. p. 698 ff., giebt es darüber mehrere schätzbare Monographien, z. B. J. G. Michaelis de scholae Alexandrinae sic dictae catecheticae origine,

progressu et praecipuis doctorib. Halae 1789 nachher erweitert unter dem Titel: Exercitatio histor. de schol. Alex. orig. in den Symbol. literar. Bremensib. T. I. fasc. 3. — J. F. Hilscher de schola Alex. Lips. 1778. — H. E. F. Guericke de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Comm. hist. et theolog. 2 Ptes. Halis Saxonum 1824. 25. — C. F. G. Hasselbach Dissert. de schola, quae Alexandr. floruit, catechetica Part. I. Stettin 1826. Uebrigens dauerte die alexandrinische Catechetenschule bis ins 5. Jahrhundert hinein und aus ihr gingen mehrere andere hervor, unter denen die in Cäsarea (Palästina) die bedeutendste wurde. Sie wurde von Origenes gestiftet Euseb. H. E. VI. 30. und Pamphilus zu Ausgange des 3. Jahrhunderts stellte sie wieder her. (Euseb. VII. 32.) Vergl. J. F. Weickhmann de schola Origenis sacra. Hal. 1737. — Der Schule zu Antiochien gab fast zu gleicher Zeit der Presbyter Lucian Glanz und Einfluß. Euseb. VIII. 13. IX. 6. — F. Münter comm. de schola Antiochena. Hafn. 1811 und deutsch in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue K. G. 1, 1 ff. — Von Antiochien aus bildete sich die Pflanzschule zu Edessa und wurde ein Bildungsplatz für die persische Geistlichkeit. S. J. S. Assemanni Biblioth. Orient. Clement. Vatic. T. III. P. II. p. 67 seqq. Aus dieser entstand wieder eine durch ihre treffliche Organisation ausgezeichnete Schule zu Nisibis (Mesopotamien). Unter dem Vorsteher Hanan Ende des 6. und Anfang des 7. Jahrhunderts war die Zahl der Schüler über 800. S. Assemannus l. c. p. 927. Größtentheils hing die Fortdauer oder der Untergang dieser Lehranstalten von der Wirksamkeit einzelner Männer ab. Genau genommen haben also diese sogenannten Catechetenschulen mit dem in diesem Art. abzuhandelnden catechetischen Unterrichte nichts gemein; sie waren mehr Bildungsschulen für Geistliche und höchstens hing das Entstehen der frühern Anstalten dieser Art mit dem üblich gewordenen Catechumenate zusammen. Sie waren mehr theologische Seminare, wo man eine höhere wissenschaftliche, besonders theologische Bildung sich aneignen konnte. Die Catecheten an solchen Schulen waren mehr unsre Lectores und Professores philosophiae und standen nicht im eigentlichen und unmittelbaren Dienste der Kirche, wie die im vorigen Art. beschriebenen Catecheten. Man findet dieß recht gut erläutert in der Abhandlung von Guericke besonders P. I.

III) Catechetischer Unterricht in den folgenden Jahrhunderten bis zur Reformation. — In den Zeiten nach dem 5. Jahrhundert, wo sich bereits das Christenthum weiter verbreitet hatte und sich noch immer mehr ausbreitete, mußte auch der catechetische Unterricht eine etwas veränderte Gestalt annehmen. Sobald nämlich im Schooße des Christenthums selbst eine zahlreiche Jugend heranwuchs, wurde auch das Bedürfniß eines christlich-religiösen Jugendunterrichtes fühlbar. Daß man nun dafür in der christlichen Kirche immer Sorge trug, wenn auch in gewissen Zeiträumen bald mehr, bald weniger, dieß hat sich aus dem Gesagten bereits ergeben, und wird sich auch noch weiter bestätigen. Aber auch eine gewisse Aehnlichkeit von dem Catechumenate der frühern Kirche blieb, indem in den folgenden Jahrhunderten oft ganze Völker und Partheien theils zum Christenthume überhaupt, theils zur rechtgläubigen Kirche übertraten. Jedoch

vermißt man dabei die Sorgfalt und Gründlichkeit der frühern Jahrhunderte, indem auch hier der rohe Aberglaube und die rohe Unwissenheit der spätern Zeit sich nicht verleugnete. Merkwürdig ist es, daß von diesem Zeitraume der Ausdruck catechetisch seltener vorkömmt, sondern mehr institutio de fide et symbolo. Erst im Zeitalter Carls des Großen und späterhin finden wir wieder die Benennungen institutio catechetica und für diesen Unterricht, wenn er in Schriften zusammengefaßt war, mehr die Namen κατήχησις — minder häufig Catechismus, welcher Ausdruck besonders durch die Reformation allgemein üblich wurde. Jetzt soll uns aber mehr die Untersuchung beschäftigen, was man als Material für diesen Unterricht vorzugsweise benutzte. Und hier kömmt dann vor allen Dingen in Betracht

a) der Decalogus. — Wie wahrscheinlich es auch ist, daß der Unterricht in den sogenannten 10 Geboten aus dem Judenthume in die christliche Kirche überging, so lassen sich doch eigentliche historische Belege nicht nachweisen, indem die jüdische Archäologie von dem Schulwesen, als von einer öffentlichen Anstalt, nur sehr sparsame Nachrichten mittheilt. Die Erziehung scheint mehr eine häusliche als eine öffentliche gewesen zu seyn. Schwarz in seiner Geschichte der Erziehung 1r B. p. 121, wo von dem Erziehungswesen der Hebräer die Rede ist, sagt geradezu: „Von Kinderschulen findet sich keine Spur.“ Wenn also dessen ungeachtet andere Schriftsteller über diesen Gegenstand viel zu sagen wissen, so scheinen sie frühere und spätere Zeiten mit einander zu verwechseln. Es fragt sich nun: Wann fing man an, den Decalogus als Grundlage beim christlichen Religionsunterricht anzuwenden und von welchen Bestimmungsgründen wurde man dabei geleitet? In Beziehung auf den ersten Punkt will Augusti bereits in der bekannten Stelle des Plinius ep. 97 eine sichre Spur in den Worten finden: sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent etc. Dieß bekömmt insofern einige Wahrscheinlichkeit, als Tertullian de anima c. 37. p. 340 ed. Rigalt., besonders aber de pudicitia c. 4. p. 719. c. 5, p. 190—91., Clemens Alexandr. Stromat. l. VI. c. 16. ed. Oberth. p. 232—350. und Origenes in seinem Commentar über Exod. hom. 8. u. a. in mehr als einer Beziehung sehr angelegentlich von dem Decalogus handeln. Gregor von Nazianz brachte die Gebote sogar in 8 griechische Hexameter. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß bereits die frühern Kirchenscribenten eine verschiedene Ordnung und Abtheilung der Gebote befolgen. Darüber waren Juden und Christen einig, daß die 2 B. Mos. 20, 2—14. enthaltenen Gesetze 10 ausmachen, nur wie diese 10 müßten abgetheilt werden, wich man von einander ab. Die eine Meinung erklärte sich dahin, daß der verbotene Bilderdienst als ein Anhang zum ersten Gebote anzusehen sei, daß aber der 14 V. in zwei Theile oder Gebote müsse geschieden werden. Vermöge dieser Eintheilung werden 3 Gebote zur ersten und 7 Gebote zur zweiten Tafel gerechnet. Dieser Meinung sind die Juden zugethan und Augustin hat sie von der abendländischen Kirche angenommen, daher sie auch seinen Namen führt, ob sie gleich lange schon vor diesem Kirchenlehrer üblich gewesen ist. Die andere Meinung setzt das erste Gebot in den 2. und 3. V., bildet aus dem 4. und 6. V. das zweite Gebot, wel-

ches insonderheit den Bilderdienst verbietet und hernach in der Ordnung fortzählt bis auf den 14. V., aus dem sie nur ein Gebot macht. — Nach dieser Eintheilung gehören 4 Gebote zur ersten und 6 zur andern Tafel. Origenes gebraucht diese Eintheilung zuerst. Jedoch findet man keine Spur, daß dadurch Veranlassung zu Streitigkeiten wäre gegeben worden, wie dieß auch der Fall bei den spätern Reformatoren nicht war, wo Luther die Augustinische, die Reformirten aber die andere Abtheilung der Gebote wählten. Blos einseitige und leidenschaftliche Polemiker beider Confessionen haben diesem Gegenstande eine Wichtigkeit gegeben, welche derselbe an sich gar nicht hat.

Wenn nun aber nach dem zeither Gesagten der Gebrauch des Decalogus beim Unterrichte der Catechumenen in der alten Kirche unbezweifelt ist, so fragt sich's, warum und aus welchem Grunde dieß geschah?

Ein dreifacher Grund kann vielleicht hier angeführt werden: Einmal schon Nachahmung des früher Gebräuchlichen. Ging zunächst das Christenthum aus dem Judenthume hervor, ist es dabei nicht unwahrscheinlich, daß der Decalogus bei dem jüdischen Religionsunterrichte sowohl bei der heranwachsenden Jugend als auch bei den Proselyten sei gebraucht worden, so läßt es sich erklären, wie man diese Mosaischen Gebote vorzugsweise beachten konnte, ob sie gleich nicht formaliter, sondern nur materialiter im N. T. enthalten sind. — Auch eine gewisse Polemik der sich allmählig bildenden rechtgläubigen Kirche gegen die Häretiker und selbst Rücksichten der Klugheit konnten an der fernern Beibehaltung des Decalogus Antheil haben. Es ist nämlich bekannt, daß die Gnostiker gegen den Mosaismus eingenommen waren und dem A. T. oft allen Werth absprachen. Im Gegensatz nun zu diesen Behauptungen und Ansichten läßt sich der Eifer der katholischen Kirche für die Beibehaltung dieser Observanz erklären. — Auch konnte das Bestreben, sich den Judenchristen gefällig zu beweisen, hier ebenfalls etwas beitragen. Galt doch der Decalogus als der Kern des ganzen A. T., hatte sich doch auch Jesus günstig darüber erklärt. Wie ganz angemessen mußte es also jüdischen Sitten und Ansichten seyn, wenn gerade mit den sogenannten Geboten der Unterricht der Christen begann, wenn diese als Einleitung zum Unterrichte der Vollkommnern vorausgeschickt wurden. Das Ergebniß aus dem zeither Gesagten dürfte darum folgendes seyn: **Die berühmtesten Kirchenlehrer stimmen darin überein, den Decalogus als ein Hauptstück des A. T. zu betrachten und ihn unter die Gegenstände aufzunehmen, worüber jeder Christ Belehrung und Unterricht bedürfe.** Manches hierher Gehörige findet man in einzelnen Monographien, die bei Gelegenheit späterer Streitigkeiten in der protestantischen Kirche erschienen sind, z. B. über die Begriffe von Gesetz und Evangelium, über die Streitfrage, ob das Mosaische Gesetz unter den Christen noch Verbindlichkeit habe u. a. S. Bretschneiders systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe S. 684—685. Will man sich in der Kürze von dem Streite unterrichten, der zwischen lutherischen und reformirten Theologen über die verschiedene Abtheilung der Gebote ist geführt worden, so findet man eine genügende Auskunft in Walchs Religions-

streitigkeiten der lutherischen Kirche 3r Thl. p. 406. M. s. P. Reussmann Progr. an legis Mosaicae observantia adhuc sit urgenda. Nivem. 1785. D. Th. Boclo: Etwas über den Decalog, oder die Verbindlichkeit der 10 Gebote für Christen. 1785. — J. Ch. Pflücke de decalogo. Dresd. 1788. — J. F. Dresde: Descriptio libri, qui Exod. XIV. 7. liber foederis appellatur. Viteb. 1789 — 1792.

Ein anderes Stück, welches man schon früh beim Unterrichte der Catechumenen zum Grunde legte, waren

b) die sogenannten Symbole. — Als Einweihungsritus in seine Religion hatte Jesus die Taufe mit einer besondern Formel verordnet. Daß sich nun die Apostel und ihre Gehülfen dieser Formel bedienten, läßt sich nicht nur schon an sich vermuthen, sondern es finden sich auch davon die Spuren im N. T. z. B. die Stelle 1 Petr. 3, 21. weist unstreitig auf das Verpflichtende der Taufformel hin. Da, wie bereits oben gezeigt worden ist, im apostolischen Zeitalter eine weitläuftige Vorbereitung zum Christenthume durch Unterricht weder üblich noch möglich war, so nahm man nicht lange Anstand, Jemanden vermittelst der Taufe und der dabei gewöhnlichen formula solennis in den Christenverein aufzunehmen. Später jedoch, wie auch schon erinnert worden ist, fand man einen längern vorbereitenden Unterricht für nöthig, und es wurde gewöhnlich, daß der erwachsene Täufling persönlich und mündlich ein Bekenntniß seines Glaubens ablegte, nachdem er in demselben war sorgfältig unterrichtet worden. Vielleicht bestand dieß anfangs nur aus den Worten der Taufformel und einigen wenigen Erläuterungssätzen, und der zu Taufende sollte dadurch gleichsam öffentliche Rechenschaft von seinem neuen Religionsglauben ablegen, wodurch er sich von Juden und Heiden unterschied. Jedoch erweiterten sich diese Bekenntnisse als durch die Häretiker Glaubenskämpfe herbeigeführt wurden und sich die Idee einer allgemeinen rechtgläubigen Kirche zu bilden anfing. Jetzt waren es nicht mehr allgemeine Bekenntnißformeln, sondern man berücksichtigte auch dabei die Unterscheidungslehren der Rechtgläubigen und Häretiker. In schärfer Beziehung darauf scheint man das Wort symbolum (σύμβολον) zunächst gebraucht zu haben, so daß es die allgemeine Bedeutung eines Zeichens ausdrückte und mithin die Worte des Bekenntnisses als characteristisches, darstellendes Zeichen des Glaubens angesehen wurden. So sagt Tertullian de poenitentia c. 6., daß die Taufe, welche ihrer Natur nach ein Symbolum vitae seyn sollte, denjenigen, welche dieselbe ohne die rechte Gesinnung erhielten, ein Symbolum mortis wäre. Vielleicht war dieß Wort ursprünglich nur in Beziehung auf die Taufformel gewöhnlich und wurde erst nachher auf das Glaubensbekenntniß übergetragen. Mehrere andere Beziehungen dieses vieldeutigen Wortes wurden erst später geltend gemacht. Man sehe Neander Kirchengeschichte 1r B. 2. Abthl. p. 354 — 355. Diese Symbole nun, die ihren Ursprung dem mehr ausgebildeten Catechumenate verdankten, mußten, da sie von einerlei Grundlage ausgingen, viel Gemeinschaftliches mit einander haben, ob sie gleich, was Länge, Kürze und Ausdrucksweise betrifft, sehr von einander abweichen. Sie erhielten ihren Namen bald von berühmten Kirchenlehrern, z. B. von Athanasius, bald von größern Kirchen, wo man sich ihrer bediente, z. B. das Symbolum

Hierosolymitan. bald von Concilien, welche dieselben publicirten, wie das Symbol. Nicaen. Constantinopol. u. s. w. Da eine weitläuftigere Erörterung, diese Symbole betreffend, nicht hierher gehört, so wollen wir nur bei dem einen stehen bleiben, das sich besonders merkwürdig gemacht hat und auch für unser Interesse hier nicht unwichtig ist; es ist das Symbolum apostolicum, welches auch *κατ' ἐξοχήν* das Symbolum genannt wird. Wir widmen ihm darum hier eine größere Aufmerksamkeit, weil es in der abendländischen Kirche durch alle Jahrhunderte die Grundlage zum catechetischen Unterrichte mit bildete. — Es ist bekannt, daß auf Auctorität des Rufinus (s. Rufin. in exposition. Symb. apost. und Isidori Hispalens. offic. ecclesiast. l. 2. c. 22.) nicht bloß römisch-katholische Kirchenhistoriker, sondern auch noch die Centuriae Magdeburg. annehmen, dieses Symbolum sei im eigentlichen Sinne apostolisch zu nennen. Die Apostel nämlich, nachdem sie mit außerordentlichen Geistesgaben seien ausgerüstet worden, hätten aus göttlicher Eingebung gemeinschaftlich diesen kurzen Inbegriff aufgesetzt, damit er eine Norm für künftige Lehrer sei und einen scharfen Unterschied zwischen ihnen und den falschen Aposteln bilde. Daß nun aber diese Ansicht Rufins nichts für sich habe, ist von römischen und protestantischen Theologen gezeigt worden. Den Beisatz apostolisch erklärten sich darum einige schon aus dem Sprachgebrauche des christlichen Alterthums, nach welchem dieses Wort alles das bezeichnet, was schon zu den Zeiten der ältern Kirchenlehrer als durch eine lange Observanz geheiligt erschien, deren terminum a quo man gern um oft angeführter Gründe willen bis auf das apostolische Zeitalter zurückführte. Wir haben diesen Sprachgebrauch mehrmals in einzelnen Artikeln nachgewiesen. Diesem nach könnten die prima stamina dieses Symbolums wirklich einer frühen Zeit angehören und die nachherige Erweiterung desselben von eigenthümlichen Schicksalen der Kirche bedingt seyn. Andere erklären das Epitheton apostolisch mehr von dem Geiste und Inhalte des Symbolums, daß es nämlich nichts enthalte, was der apostolischen Lehre entgegen sei. Hieraus könnte man sich auch erklären, wie selbst das Nicänische Glaubensbekenntniß mit seinen scharf bezeichneten dogmatischen Bestimmungen *ὁμοούσιος, γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρός* etc. sehr oft auch apostolisch genannt wird. Um hier nicht zu weitläuftig zu werden, da noch einmal unter dem Art. Catechumenen von diesen Symbolen die Rede seyn wird, soll nur noch eine Stelle aus J. A. H. Tittmann. institut. symbol. ad sententiam eccles. evangel. Lips. 1811. p. 66 stehen, wo das Ergebniß der ganzen Untersuchung über das apostolische Symbolum auf eine meisterhafte Art ins Kurze zusammengezogen ist. Quo tempore, heißt es dort, et a quo compositá fuerit, illa fidei formula, frustra quaeritur. Non certo enim tempore, neque ab uno auctore, sed subinde a variis auctoribus ortum videtur. Prima ejus elementa in baptismi formula quaerenda sunt, ex qua, subinde amplificata, varia symbola, ut antiquiora ita simpliciora et sibi invicem similiora orta sunt, ex quorum numero ecclesiae Romanae symbolum fuit, vix verbo diversum a symbolo orientali. Romani symboli Sec. IV. et V. nondum certam formam fuisse, quod ipsius Rufini testimonium docet in eam formam redactum est, quae post sec. VI. vulgo reperitur. Et Rufini potissimum auctoritate apostolicum in

ecclesia occidentali dictum videtur; orientalis ecclesia inde a sec. IV. Nicaena potius formula usa est. Sed quibus temporibus singula ad illud symbol. adjecta fuerint, dici certo non potest. — Der Gebrauch also des apostolischen Symbolums in der bekannten Formel ist darum erst aus dem 5. und 6. Jahrhundert abzuleiten, wiewohl man sich auch später Abweichungen in einzelnen Worten und Sätzen erlaubte, wie sich dieß aus den verschiedenen Liturgien ergiebt. Daß dieses Symbolum von da an aber immer in der abendländischen Kirche als Grundlage des catechetischen Unterrichtes gedient habe, wird bald dargethan werden. Von der reichen Literatur über die Symbole der alten Kirche wollen wir nur auf C. G. F. Walch Bibliotheca symbolica vetus. Lemgo 1770. J. G. Voss de tribus symbolis. Amst. (1642) 1662 und Jo. Rud. Kiessling Historia symbolor. potissimum apost. Nicaen. et Athanas. in sacris tam veterum, quam recentiorum, publicis. Lips. 1755 verweisen und unter den Monographieen über das symb. apost. auf King's Historia symb. apostol., ex Angl. (Lond. 1703) lat. Lps. 1706. J. Pearson Exposition of the creed Lond. 1659. u. ö. lat. Frcf. 1691. u. ö. H. Witsii Exercitatt. in symb. apost. etc. Franecq. 1681. u. ö. J. Fr. Gruners Betrachtungen über das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß. S. Semlers hall. Sammlung zur Beförderung theologischer Gelehrsamkeit. B. I. S. 2. — B. II. S. 1—125.

c) **Auch das Vater Unser gebrauchte man, um daran den Unterricht für die Catechumenen anzuknüpfen.** Da wir aber in einem besondern Art. darüber gehandelt haben, so ist dieser damit zu vergleichen. Daß man nun auch Belehrungen über Taufe und Abendmahl nöthig fand bei dem Unterrichte der Catechumenen, ist ebenfalls in den einzelnen Artikeln T. und A. gezeigt worden, weshalb wir auf diese verweisen können. Aus diesem allen ergiebt sich nun, daß schon früh der Decalogus und ungefähr vom 5. Jahrhundert an im Occidente das apostolische Symbolum, das Vater Unser, die Taufe und das Abendmahl die Hauptstücke waren, an welche man den Unterricht für die Täuflinge und Confirmanden anschloß. Welche von diesen 5 Stücken aber in den Zeiten der Geheimlehre, oder wo noch die Missa Fidelium und Catechumenor. gewöhnlich war, den Anfängern im Christenthume vorenthalten wurde, ist schicklicher im Artikel Catechumenen zu zeigen. Der historische Beweis dafür, daß die eben genannten 5 Stücke entweder alle oder nur einige derselben als Grundlage für den catechetischen Unterricht galten, läßt sich theils aus den Schriften der Kirchenhistoriker vom 5. Jahrhunderte abwärts, theils aus den Kirchenverordnungen, den Liturgieen und aus den Schriften der Commentatoren derselben führen. Auf diese Art ist er von Langemack historia catechetica mit vielem Fleiße geführt worden. Nur eine Stelle mag hier statt vieler stehen. Indem er von der catechesis des 7. Jahrhunderts redet, läßt er sich p. 267 also vernehmen: Man sieht aus dem, was wir von der Catechisation dieses Jahrhunderts angeführt haben, in welchen Stücken die Catechismus-Schüler unterrichtet wurden, nämlich die drei: das symbolum, hernach oratio dominica und die Lehre von den guten Werken oder dem gottseligen Leben, so in den 10 Geboten enthalten, welche Stücke wir in allen Seculis können gewahr werden. Man darf also die genannten 3

Stücke entweder mit oder ohne die Belehrungen über Taufe und Abendmahl als die Basis des catechetischen Unterrichts bis zu den Zeiten der Reformation ansehen, ja auch von da an verloren sie ihr altes Ansehn nicht, wie sich dieß weiter unten ergeben wird.

Wirft man die Fragen auf, ob es in diesem Zeitraume vom 6. Jahrhundert bis zur Reformation schon eigene Schriften gab, worin diese Lehrstücke abgehandelt wurden und die mit den spätern sogenannten Catechismen Aehnlichkeit hatten, so läßt sie sich im Allgemeinen bejahen. Belehrung darüber findet man in Langemack's oben angeführten, noch immer sehr brauchbaren **historia catechetica**, wo alles hierher Gehörige in jedem Seculo nachgewiesen ist. Noch specieller ist ein anderes Werk unter dem Titel: **Incerti Monachi Weissenburgensis catechesis Theodisca séc. IX. conscripta, nunc vero primum edita, ut et monumenta catechetica varia Theodisca. Omnia in unum collegit etc. Jo. Georgius Eccardus, historiar. in Acad. Jul. Prof. etc. impensis Nicol. Forsteri. bibliopol. Aul. Hannov. 1713** in 8. — Für das 6. und 7. Seculum läßt sich nur nachweisen, daß man den Catechumenen-Unterricht zwar nicht ganz vernachlässigte, aber doch auch nicht mit dem frühern Eifer getrieben habe, wozu allerdings die frühern Schicksale der Kirche und die politischen Ereignisse für jene Zeit das Ihrige beitrugen. Der Unterricht war dürftig und schränkte sich auf eine magere Erklärung des Vater Unsers, des Symbolums und der 10 Gebote ein. Nur einige altdeutsche Uebersetzungen der 3 genannten Stücke finden sich, und da jetzt auch mehrere Concilienbeschlüsse angelegentlich auf den Catechumenen-Unterricht dringen, so läßt sich daraus schließen, daß diese frühere Sitte der Kirche schon damals müsse vernachlässigt worden seyn.

Ins 8. Jahrhundert wird gesetzt: **Keronis Monachi S. Galli expositio in orationem dominicam et confessionem fidei** mit einer deutschen Erläuterung. Proben dieser Uebersetzung in die Muttersprache, so wie auch das Nöthige zur Literärgeschichte dieses Buches findet man bei **Langemack l. l.** 1r Thl. **p. 280 seqq.**

Im 9. Jahrhundert hat **Rabanus Maurus** († 856) in seinem Buche **de sacris ordinibus p. 60 seqq. de modo catechizandi** ausführlich gehandelt. Ihm wird die Ermahnung an das Christenvolk zugeschrieben, die sich so anfängt: **Hlosar ir chindo liupon tugathi dera calauba diu ir in herzin cahuctliho hapen sculut.** (Hört ihr lieben Kinder die Regel des Glaubens, die ihr im Herzen wohlbedächtlich haben sollt. S. Langemack 1r Thl. S. 304—306 in der practischen Anweisung S. 89—92. — Das wichtigste catechetische Denkmal aus dem 9. Jahrhundert ist von Eccard in der oben angegebenen Schrift: **Incerti Monachi etc.** nachgewiesen worden. Er schreibt diese **catechesis theodisca** einem Mönche und Schüler des Rabanus in dem Weißenburg. Kloster zu. Sie besteht 1) aus dem Vater Unser und der Erklärung desselben; 2) aus einem Verzeichnisse der Todsünden; 3) aus dem apostolischen Glaubensbekenntnisse und 4) aus dem: „Ehre sei Gott in der Höhe!" Proben der damaligen deutschen Mundart, in welcher dieser **catechismus** geschrieben ist, findet man bei Eccard **l. l. p.** 60—73 bei Langemack 1r Thl. S. 312—318. — In das 9. Jahrhundert gehört ferner ein alter **catechismus**, den Marquard

Freher 1619 mit Noten herausgegeben hat, und der in der angelsächsischen Sprache abgefaßt, aus dem decalogus, oratio und symbolum besteht. S. Eccard p. 200—203. Langemack 1r Thl. 319. 20. — In beiden Schriften findet man auch von demselben Freher ein catechetisches Denkmal im allemannischen Dialecte. Aus dem 10. Jahrhunderte ist blos des Notker Balbulus, eines Mönchs in St. Gallen, deutsche Uebersetzung des V. U. und des Glaubens bekannt geworden, deren Anfang ist: Fater unser. du im Himle bist. Din Namo uuerde geheiligot. S. Eccard p. 79—81.

Merkwürdig hat sich im 11. Jahrhundert des Bruno, Bischofs zu Würzburg, Auslegung des V. U. und des apostolischen Symbolums dadurch besonders gemacht, daß es in Fragen und Antworten abgefaßt ist. Auch das Symb. Athanas. ist von demselben Verfasser auf gleiche Weise bearbeitet worden. Weil alle Catechismen, die vor dem Bruno geschrieben wurden, ohne Fragen und Antworten sind, so gründet sich darauf die Sage, daß er die Methode durch Fragen und Antworten zu unterrichten erfunden haben soll. Man findet des Bruno Erklärungen in maxima bibliotheca veter. patr. Tom. 18. Lugduni 1677. p. 343 seqq.

Wirft man nun noch einen Blick auf die Geschichte des catechetischen Unterrichts vom 5. bis 11. Jahrhundert, so kann freilich im Allgemeinen behauptet werden, daß einzelne Stimmen, wie auch ganze Concilien ihn von Zeit zu Zeit dringend empfahlen Jedoch da Unwissenheit und Aberglaube nicht nur unter dem Volke, sondern auch bei dem Clerus zunahmen, so kann man davon schon auf den nachtheiligen Einfluß schließen, den eine solche Barbarei auf den Religionsunterricht vor der Taufe und vor der Confirmation haben mußte. Inzwischen hatte doch die deutsche Uebersetzung des Vater Unsers, des Symbolums und dergl. die wohlthätige Folge, daß mehrere moralische Begriffe unter dem Volke verbreitet wurden. Auch haben die Versuche, jene abstracten Begriffe von Person, Wesen, Tugend rc. dem Lateinischen im Deutschen nachzubilden, die Cultur der deutschen Sprache wesentlich befördert.

Im 12. Jahrhundert zeichneten sich besonders die Waldenser durch den Fleiß aus, den sie auf den christlichen Religionsunterricht der Kinder und ihres Gesindes wendeten. Ein deutlicher Beweis davon ist, daß Knaben und gemeine Leute mit vieler Fertigkeit Rechenschaft von ihrem Glauben ablegen konnten. S. Jac. Aug. Thuani histor. sui temporis l. XXVII. ad ann. 1560. p. 28. Ihr Catechismus, den Joh. Paul Perrin in histoire de Vaudois P. III. l. 1. c. 1. und Johann Leger in der allgemeinen Geschichte der Waldenser B. 1. c. 11. übersetzt von Hans Friedrich von Schweinitz, aufbehalten haben, führt den Titel: le catechisme ou formulaire d'instruire les Enfans, duquel ont usé les Vaudoises et Albigeois, en manière de dialogue, où le Pasteur interrogue et l'Enfant respond, en leur langue propre. Die Sprache ist so zweckmäßig gewählt und die Begriffe so bestimmt wahr und richtig, daß man nicht einen Verfasser des 12. Jahrhunderts, sondern einen Protestanten aus dem 17. und 18. Seculum darin reden zu hören glaubt. Man vergl. Langemacks historia catechet. 1. Thl. c. 17. Joh. Christoph Köchers catechetische Geschichte der Walden-

ser, böhmischen Brüder u. s. w. S. 1—7. Auch im 13. Jahrhundert setzten unter den heftigsten Verfolgungen der päpstlichen Inquisition die Waldenser diesen sorgfältigen Unterricht fort. Desto trauriger sah es dagegen nach gewichtvollen Stimmen in der übrigen christlichen Welt aus. Das 14. Jahrhundert bietet für die catechetische Geschichte nichts Erhebliches dar, außer daß auch jetzt noch der decalogus, das V. U. und das symbol. apostol. zum Grunde gelegt wird und verschiedene Schriftsteller darüber schreiben. Die vollständigsten Nachrichten über dergl. Schriftsteller aus diesen und den vorhergehenden Jahrhunderten findet man in folgendem unschätzbaren Werke: Scriptorum ecclesiasticor. historia literaria, a Christo nato usq. ad saec. XIV. facili methodo digesta. Auctore Guilielm. Cave ss. theol. Prof. Canon. Windesoriensi etc. Editio novissima ab auctore ipsomet ante obitum recognita et auctior facta. Voll. II. Oxonii. Apud Josephum Pote, Bibliopolam Etonensem MDCCXLIII. fol.

Des Johann Wiclef, der 1387 starb, Catechismus, sonst auch Pauper rusticus genannt, ist in englischer Sprache geschrieben und im Ms. in der Bibliothek zu Cambridge anzutreffen. Er enthält eine Erklärung des apostolischen Symbolums, der 10 Gebote und des V. U., außerdem noch einige kleine Abhandlungen, z. B. von der Liebe Jesu, und verschiedene Ermahnungen. — Auch im 15. Jahrhundert erhoben sich laute Klagen über die Unwissenheit des Clerus und über das Mangelhafte der davon abhängigen religiösen Volksbildung. Wir könnten viele Seiten mit dergleichen Zeugnissen anfüllen. Es stehe hier nur eins von dem Pariser Doctor Nicol. de Clemangis † 1440. Er schreibt in seinem Buche de corrupto ecclesiae statu, welches 1608 von Hutter zu Wittenberg herausgegeben ist, p. 9. non tamen a studiis aut schola, sed ab aratro etiam et servilib. artibus ad parochias regendas, ceteraque beneficia passim proficiscebantur, qui paulo plus latinae linguae quam Arabicae intelligerent, imo, qui et nihil legere, et (quod referre pudet) alpha vix noscerent a betha discernere. — Merkwürdig ist, daß Johann Gerson oder Johann Charlier, 1429 Canzler der Universität Paris, der in der Kirchen- und Literärgeschichte dieses Jahrhunderts eine so wichtige Rolle spielt, auf den religiösen Jugendunterricht einen so großen Werth legt. Von ihm ist tractatus de parvulis ad Chst. trahendis Opp. Tom. I. p. 277 —291. Jedoch kann dieß Buch nicht sowohl ein Catechismus als vielmehr eine Empfehlung des christlichen Jugendunterrichtes genannt werden. Man vergl. Schröckhs K. G. XXXI. — Der englische Bischof Reginaldus Pavo (Peacock) schrieb dem gemeinen Volke zum Besten: Donatus in relig. Christian. ducturus: Donati sequax sive Appendix. Eine seiner Ketzereien, worüber er angeklagt wurde, war die Behauptung episcopi christiani praecipuum officium esse, verbum Dei docere. Auch Johann Huß (verbrannt 1415 zu Costnitz) schrieb explicationem Symb. Decalogi und orationis Dominicae, damit die Studirenden zu Prag daraus lernen möchten, wie das Volk zu unterweisen sei. Die von Huß entstandenen böhmischen Brüder bezeugen im 2. Capitel ihrer Confession, welche ganz von der Catechisation handelt, daß ihre Lehrer viel Fleiß auf Catechismus-Unterricht wendeten. Johann Geiler von Kaisersberg, Domherr in Straßburg, Nikolaus Dinkelspül

in Wien, Petrus Jeremiä, ein Dominicaner-Mönch, und Johann Wessel Gansfort schrieben Erklärungen des V. U., der 10 Gebote, der 7 Todsünden und der Buße. Ueber diese Männer sehe man Langemacks histor. catechet. 1r Thl. C. XX.

Wenn man nun die Waldenser ausnimmt, die nach allen Anzeichen ihrer Jugend einen trefflichen Religionsunterricht ertheilen mußten, so schränkt sich Alles, was dieser Zeitraum uns geliefert hat, bloß darauf ein, daß man den Nutzen des Jugendunterrichtes erkannte, oft und lebhaft auf dessen Beförderung drang, aber nun auch genug gethan zu haben glaubte, wenn die Jugend das V. U., die 10 Gebote und das Symbolum auswendig herzusagen wußte. Die Geschichte dieses Zeitraumes ist daher fast weiter nichts, als eine Aufzählung der herausgegebenen Erklärungen über das V. U., die 10 Gebote und das Symbolum. Genauere Nachrichten über die Methode, nach welcher die Catechisation eingerichtet werden soll, finden sich nicht, weil diese Methode nicht studirt wurde.

IV) Einfluß der Reformation auf den catechetischen Unterricht und Schicksale desselben bis auf unsere Zeit. — — Hat man auch, wie sich aus dem Zeitherigen ergiebt, in allen christlichen Jahrhunderten den Nutzen und die Nothwendigkeit dieses Unterrichtes nie verkannt, ja gab es wohl schon hin und wieder Schriften, die mit Luthers Catechismen einige Aehnlichkeit hatten, so wurden doch solche Empfehlungen oft ganz übersehen. Höchstens ließ man die Gebote, das V. U. und das Symbolum dem Gedächtnisse einprägen; aber an einer fruchtbaren Erklärung fehlte es fast ganz allgemein. Wie mußte selbst die Bildung des Clerus beschaffen seyn, wenn Luther öffentlich den Vorwurf aussprechen durfte, daß kein Doctor theologiae zu finden sei, der die 10 Gebote, das V. U. und den Glauben recht verstände. Auch müssen brauchbare, populäre Lehrbücher über die christliche Religion damals eine große Seltenheit gewesen seyn, indem Mathesius in der 6. Pr. von Dr. M. Luthers Lehre und Leben (Nürnberg 1592) folgendes erzählt: „Wie ich mich auch keiner gedruckten oder geschriebenen Auslegung der Kinderlehre im Papstthume zu erinnern weiß, der ich doch von Jugend auf alle Legenden und Brigitten Gebetlein, und sonderlich zu München bei meinem Herrn, der eine sehr große deutsche Lieberei bei einander hatte, ein halbes Jahr durchlesen habe." Nur schwache Spuren findet man von dem catechetischen Unterrichte um diese Zeit, die jedoch immer als Beweis dienen, daß einzelne Lehrer und Gemeinden einen großen Werth darauf legten. So gab ein gewisser Russ oder Kuss Magister und theologiae Baccalaureus formatus zu Rostock 1511 in niedersächsischer Sprache heraus: Dreifache Schnur, welche eine Erklärung des Symb. Apost., der 10 Gebote und des V. U. war. Alle Exemplare dieser dreifachen Schnur wurden, weil darin gegen den Papst, die Reliquien u. s. w. geredet worden war, sorgfältig aufgesucht und verbrannt. Flacius bezeugt in dem catalog. test. verit. p. m. 1514 ein gerettetes Exemplar dieser Schrift gehabt zu haben. — Auch findet man in dieser Zeit, obgleich äußerst selten, Spuren einer Catechismuslehre in der Kirche. So wird in der Vorrede des Büchleins: „Gebet Churfürst Johann Friedrichs und seiner Churfürstl. Gemahlin und Söhne" er-

zählt, daß gedachter Churfürst als ein Kind von 9 Jahren seinen Vater oft gebeten habe, ihm zu vergönnen, daß er mit andern Kindern der Stadt Torgau zu den Kirchen in den catechismum laufen dürfe. Dieß ist ungefähr 1512 geschehen.

Dessen ungeachtet stand es um die religiöse Bildung der Cleriker, der erwachsenen Laien und der aufwachsenden Jugend sehr traurig und ein neuer, höchst wohlthätiger Impuls ging in dieser Hinsicht von dem großen Luther aus. Für den catechetischen Unterricht ist er Vater, Stifter und Beförderer geworden. Sein Talent einer männlichen, festen und herzlichen Popularität machten ihn zu dem eindringenden Prediger und Catecheten, und große Verdienste hat er sich durch seine Catechismen erworben. Es ist bekannt, daß Luther schon vor dem Jahre 1529 einzelne catechetische Schriften herausgab, wie z. B. decem praecepta Vitenbergensi praedicata populo. Lipsiae 1518 und deutsch Basel 1520. Diese Schriften stehen zusammen Tom. X. oper. Luther. der Walch'schen Ausgabe. Man kann diese Predigten gleichsam als Vorarbeiten der bald zu nennenden Catechismen ansehen. Im Jahre 1527 nämlich wurde auf Befehl des Churfürsten Johann die große Kirchenvisitation angefangen und in den beiden folgenden Jahren fortgesetzt und beendigt. Hier entdeckte sich eine kaum glaubliche Unwissenheit von Seiten der Cleriker und der Laien und bestimmte Luthern zwei sogenannte Catechismen nach der alten Grundlage herauszugeben, den kleinen für das Volk, den größern zum Gebrauch der Lehrer und zwar 1529. Gute historische Nachrichten über die Vorzüge dieser Lehrbücher für die damalige Zeit, über die Nothwendigkeit eines solchen Unterrichtes (denn Luther sagt in seiner Kraftsprache über die damaligen Lehrer und Laien: quid multis moror? nihil omnino a bestiis differunt) und über das große Ansehen dieser Lehrbücher findet man in Langemacks oft genannter Schrift Thl. II. c. 2—7. — Siegm. Jacob Baumgartens Erläuterungen der im christlichen Concordienbuche enthaltenen symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Halle 1761. 5r Abschn. — Köchers Einleitung in die catechetische Theologie S. 113 ff. und neuerlich in einer aus den Quellen geschöpften Monographie von Illgen.

Da wir in diesem Handbuche nicht eine ausführliche Geschichte der Catechetik geben können und wollen, so ist uns nur vergönnt, das Ganze nach gewissen Umrissen und Andeutungen darzustellen. Wir begnügen uns darum, nur auf die Hauptfolgen aufmerksam zu machen, die mit der Erscheinung der lutherischen Catechismen in Verbindung stehen. Abgesehen davon, daß kein Buch außer der heiligen Schrift in so viele Sprachen ist übersetzt worden, als diese Catechismen, kann man folgendes unleugbar als große Wirkungen davon ableiten:

1) **Eine höchst wohlthätige Geistesanregung in der lutherischen Kirche selbst, indem man Luthers Catechismen theils nachahmte, theils auslegte, erläuterte und umschrieb.** Langemack l. l. S. 564—672 hat allein 16 Classen dieser Auslegungen, Erläuterungen, Umschreibungen u. s. w. angeführt. Eine Aufzählung der bedeutendsten Catechismen, die als Nachahmung der lutherischen gelten können, findet man in Gräffe's Grundriß der allgemeinen Catechetik in dem beigefügten ge-

schichtlichen Abrisse §. 29—30. Eine andere Wirkung des lutherischen Catechismus ist

2) die Nachahmung derselben in den übrigen Kirchen. Was die römische Kirche anbetrifft, so fühlten die Lehrer derselben wohl, was Luther durch seine Lehrbücher geleistet hatte, und auch hier erhielten die bekannten Catechismen des Jesuiten Canisius und der noch wichtigere catechismus romanus ex decreto Concil. Trident. ad Parochos Pii V. pontificis romani jussu editus, großes Ansehn. Hierüber, wie über die Catechismen der Reformirten und ihrer verschiedenen Landeskirchen, der böhmischen Brüder, der Herrnhuther, der Socinianer, der Mennoniten, der griechischen Kirche findet man in dem schätzbaren Buche des gelehrten Köchers und in der Kürze in Gräffe's mehrmals genanntem Grundrisse der allgemeinen Catechetik §. 29—50 schätzbare Nachweisungen. Die lutherischen Catechismen hatten auch das zur Folge, was man

3) catechetische Anstalten nennen kann. Dahin dürfte zunächst gerechnet werden müssen,

a) der kirchliche Gebrauch der Catechismen, so daß darüber, um sie zu erklären, des Sonntags und in der Woche zu gewissen Zeiten öffentlich gepredigt werden mußte. Auch wurden gewisse Catechismuslehren mit den öffentlichen Gottesdienste in Verbindung gebracht. Sobald nämlich die lutherischen Catechismen ein symbolisches Ansehen erhielten; so hatte dieß die Folge, daß jede Landesobrigkeit nur insofern sich ächt lutherisch zu zeigen glaubte, inwiefern sie das gegebene Beispiel Luthers in Sachsen nachzuahmen suchte und in Schulen und Kirchen die Beförderung des catechetischen Unterrichtes sich angelegen seyn ließ. Daher führten nicht nur einzelne Städte, sondern die Regierungen ganzer Länder solche Catechismuspredigten und Lehren ein. Zu diesen catechetischen Anstalten gehören auch

b) eigene Seminarien, worin theils Candidaten des Predigtamtes außer dem Predigen sich im Catechisiren üben mußten, theils auch nur junge Leute für Schuldienste auf dem Lande gebildet wurden. Auch sahen früh schon einige Universitäten die Nothwendigkeit ein, Professuren für die Catechetik zu errichten. Ueber diese, so wie über ähnliche Anstalten bei Katholiken, Reformirten und andern Religionspartheien findet man das Nöthige in der Kürze in Gräffe's mehrmals genannten Grundrisse der allgemeinen Catechetik l. l. p. 345 ff. Als eine segensreiche Folge der lutherischen Catechismen darf man auch ansehen

4) Eine verbesserte Methode im catechetischen Unterrichte. Gräffe sagt bei dieser Gelegenheit sehr richtig: „Wenn man das Verhältniß der unzähligen herausgekommenen Catechismen und der darüber vorhandenen Commentarien zu der geringen Zahl der catechetischen Anweisungen oder Methodenlehren in Betrachtung zieht, so ist kein Verdacht natürlicher als dieser, daß unsre Vorfahren geglaubt haben müssen, wenn nur die Materialien da wären, finde sich die Methode von selbst. Die meisten Schriften dieser Art kommen erst in der zweiten Hälfte des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor.“ Von Gräffe ist auch hier im Grundrisse der allgemeinen Catechetik §. 51. ff. das Nöthige nachgewiesen und gut gezeigt worden.

wie hier ein weit regerer Geist in der protestantischen Kirche, als namentlich in der römischen sich gezeigt habe.

Man hätte glauben sollen, daß dieser durch Luther angeregte Geist auch in den folgenden Zeiten immer segensreicher und ausgebreiteter in seinen Folgen seyn werde. Allein eigenthümliche Umstände wirkten störend und nachtheilig ein. Nach Luthers 1546 erfolgtem Tode wurden die Protestanten in mancherlei Streitigkeiten mit einander selbst verwickelt, die Spannung mit der römischen Kirche dauerte fort und kriegerische Unruhen schlossen sich daran an. Die Aufmerksamkeit auf den Religionsunterricht der Jugend und des unwissenden Volkes wurde leider wieder anderswohin gelenkt. Die Catechismuspr. erhielt einen polemischen Inhalt und die Catechismusexamina in den Kirchen waren oft nichts anderes als wörtliche Wiederholungen der Catechismen und der darin enthaltenen Fragen und Antworten. Ob nun gleich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mehrere neue Catechismen erschienen (S. die Geschichte der Catechetik, die dem Lehrbuche der Catechetik von Thierbach, Hannover 1830 vorausgeht, p. 13), so wurden doch über die Gebühr mit denselben dogmatisch-polemische Ansichten verbunden, ein Geist, der bald so ausartete, daß das praktische Moment im Unterrichte, wie auf der Canzel, so in der Schule immer mehr in den Hintergrund trat. Denkt man sich nun auch noch zu diesen Mißgriffen in der Lehrform die traurigen Folgen des 30jährigen Krieges, so darf es nicht befremden, wenn Stimmen aus jener Zeit versichern, daß sich der christliche Religionsunterricht für die Jugend fast nur auf die jährlich wiederkehrenden Fastenexamina beschränkte und die Catechismuspredigten fast ganz aufhörten. Es bedurfte darum eines neuen Impulses in dieser Beziehung, und ein solcher wurde gegeben durch die Bemühungen Speners. Wohl fühlte man, daß die traurigen Folgen des 30jährigen Krieges, nämlich Unwissenheit und sittliche Verwilderung des Volkes, durch einen bessern Unterricht in der Religion beseitigt werden müßten. Aber weder durch die jetzt aufs Neue erschienenen Landescatechismen noch durch obrigkeitliche Verordnungen die Catechismusexamina betreffend, wurde bewirkt, was Spener durch seine Schriften und durch sein Beispiel ausrichtete.

Es ist bekannt, daß dieser Mann in der zweiten Hälfte des 17. und bis in die ersten Jahre des 18. Jahrhunderts verschiedene Aemter als Prediger in Straßburg, Frankfurt a. M., Dresden und Berlin bekleidete. Hier erwarb er sich große Verdienste im Gebiete der praktischen Theologie überhaupt und in Beziehung auf den Jugendunterricht im Christenthume insbesondere. Er machte wieder mehr aufmerksam auf den Unterschied zwischen Theologie und Religion, empfahl durch sein eigenes Beispiel die kirchlichen Catechisationen und ermahnte die Geistlichen, daß sie aus unzeitigem Stolze das Catechisiren nicht unfähigen Lehrern überlassen sollten. Auf seine Veranlassung erschienen mehrere landesherrliche Verordnungen zu Gunsten dieses Unterrichtes. Im Jahre 1677 gab er heraus: Einfältige Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Catechismus Luthers in Fragen und Antworten verfasset. Diese Schrift ist vollständiger als andere Catechismen, und nimmt mehr auf die heilige Schrift und auf das Practische Rücksicht. Für die Lehrer schrieb er seine tabulas catecheticas 1683

(1714 erschienen sie auch deutsch.) Sie sollten die vorzutragenden Lehren im Zusammenhange übersehen lassen und auch auf die bei Catechisationen zu befolgende Methode verweisen. Wegen seiner in Dresden gehaltenen Catechisationen wurde er heftig getadelt und man erklärte laut, daß es eines Oberhofpredigers unwürdig sei, in der Kirche zu catechisiren. Eine eigentliche Anweisung dazu hat Spener nicht geschrieben, aber die in seinem theologischen Bedenken hierüber gegebenen Winke wurden nach seinem Tode in der Schrift: Dr. Philipp Jacob Speners Gedanken von der Catechismusinformation zusammengefaßt. Seine hier ertheilte Belehrung ging dahin, daß man auf richtige Bildung der Fragen achten, fehlerhafte Antworten der Catechumenen durch Vorsprechen des Richtigern verbessern, nicht nach der Reihe fragen und kein Kind beschämen noch weniger hart behandeln solle. Die Lehren sollten bewiesen, die Beweisstellen aufgesucht und erklärt, das Vorgetragene auf den Zustand der Kinder angewendet, auch ihr Gefühl und Wille dadurch geweckt, bewegt und geleitet werden. In der That goldene Worte des ehrwürdigen Mannes, die auch noch im 19. Jahrhundert Beherzigung verdienen. — Nicht unwichtige Folgen entwickelten sich aus Speners Erscheinen und Wirken. Dahin rechnen wir: 1) daß der Religionsunterricht für die Jugend überhaupt biblischer, gründlicher und erbaulicher wurde, 2) daß auch angesehene Geistliche diesem Unterrichte wieder mehr Aufmerksamkeit widmeten und kirchliche Catechisationen wieder aufs Neue einführten. Seidel, Propst in Berlin, hielt im Anfange des 18. Jahrhunderts Nachmittags mit den Erwachsenen biblische Catechisationen, Löscher, Superintendent in Dresden, gab den Schullehrern Anweisung zum catechetischen Unterrichte. Teller zu Leipzig bewirkte, daß Catecheten angestellt wurden, um auch in der Woche kirchliche Catechisationen zu halten; 3) daß man den Stoff zum Religionsunterrichte mehr aus der Bibel entlehnte und der biblischen Geschichte eine größere Aufmerksamkeit widmete. Wer erinnerte sich hier nicht der 1714 zum ersten Male erschienenen biblischen Historien von Hübner, die selbst bis auf die neueste Zeit ihre Wirksamkeit bewiesen haben? 4) daß auch auf Universitäten die Catechetik wieder mehr berücksichtigt wurde, und auch in größern Städten Deutschlands Seminarien errichtet wurden, um Schullehrer für den Religionsunterricht vorzubilden.

Jedoch so wahr alles zeither Gesagte ist, so galt es doch immer nur noch von einzelnen Orten, Anstalten und Lehrern. Die Meisten der Geistlichen und Schullehrer traten noch immer in ihre Aemter, ohne für diesen Lehrzweig gehörig vorbereitet zu seyn; daher einzelne Stimmen jener Zeit sich eben nicht günstig in dieser Beziehung vernehmen lassen. Es bedurfte abermals einer Anregung und zwar einer solchen, die eine noch ausgebreitetere Wirksamkeit zur Folge hatte. Dieß geschah ungefähr in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Wenn man erwägt, wie von jetzt an fast alle theologischen Disciplinen durch eine gründliche Exegese, durch liberale Geschichtsforschungen und durch geweckten philosophischen Geist große Veränderungen erlitten, so darf es uns nicht wundern, wenn dadurch die Aufmerksamkeit auf den religiösen Volks- und Jugendunterricht geweckt wurde. Das erste Zeichen gab schon eine Schrift von J. Paul Trier, betitelt: Pium desiderium,

oder eines christlichgesinnten Laien Bitte an die Herren Professores Theologiá, einige Fragen, welche den Zustand der lutherischen Kirche betreffen, zu beantworten. Er griff den lutherischen Catechismus an und suchte dessen Zweckmäßigkeit bei dem Jugendunterrichte zu bestreiten. Ob sich nun gleich Männer von berühmten Namen des lutherischen Catechismus annahmen, so erschienen doch bald Religionsbücher, wie von Dietrich und Jacobi, die einen faßlichen Unterricht zu geben versuchten, ohne auf den lutherischen Catechismus, wie es sonst zu geschehen pflegte, Rücksicht zu nehmen. Jedoch war auch jetzt noch nicht an Begriffsentwickelung nach socratischer Lehrart, oder, wie man es später nannte, von socratischer Kunst die Rede. Mosheim in seiner Sittenlehre Thl. 1. S. 447 war der erste, der ausdrücklich auf den Socrates und seine Methode, als auf eine beim Religionsunterrichte anwendbare hinwies. Das Aufeinanderfolgen und Zusammenleben von Männern, wie Basedow, Bahrdt der J., Campe, Trapp, Salzmann und Andere, die einer noch neuern Zeit angehören, konnte, wie dadurch auf das Erziehungswesen überhaupt mächtig eingewirkt wurde, nicht ohne Folgen für den Religionsunterricht bleiben. Von da an bildeten sich zwei Ansichten, nämlich, daß Luthers Catechismus bei allen Vorzügen für seine Zeit, doch nicht Alles umfasse, was zu einem bildenden, populären Unterrichte im Christenthume gehöre, und daß das Aufzunehmende durch tiefere Begründung und praktische Beziehung sich auszeichnen müsse. Dieß hatte nun die Folge, daß Viele den lutherischen Catechismus nach diesen Grundsätzen mannigfaltig commentirten, Andere aber besondere Lehrbücher ausarbeiteten, die völlig ihren eigenen Weg verfolgten. Diese erschienen von nun an in größerer Zahl, und wenn mit Basedow hier ein anderer Geist für die Jugendbildung in höhern Ständen begann, so ließ sich von Rochow in seiner Schule zu Rekan angelegen seyn, der Jugend des Landmannes einen bessern Religionsunterricht angedeihen zu lassen. Eine andere Eigenthümlichkeit dieser Zeit ist auch diese, daß von jetzt an selbst auf die Methode dieses Lehrzweiges größere Aufmerksamkeit gewendet wurde. Wenn früher vorzugsweise das Wort **catechetisch** mehr den Inhalt des religiösen Jugendunterrichtes bezeichnete, so ging es jetzt auf die Lehrweise über, und man nannte nun eine eigene Wissenschaft und Kunst mit dem Namen der Catechetik, die demnach der Inbegriff von Regeln ist, wie Unwissende auf eine ihr Seelenvermögen bildende Weise über die Lehren der Religion durch Frage und Antwort zu unterrichten seien. Daß bei dem Eifer, mit welchem man diese Wissenschaft anzubauen suchte, auch manche Uebertreibungen vorkamen, ist nicht zu leugnen. Daher erhoben sich gleich anfangs manche tadelnde Stimmen gegen die Catechetik, die sich zum Theil noch jetzt vernehmen lassen. Will man die Streiter für und wider hören, so möchte der 14. und 15. §. des neuesten Lehrbuches der Catechetik von Thierbach, Hannover 1830, wohl zu einem entschiedenen Urtheile verhelfen können. Uebrigens bleibt es aber immer merkwürdig, daß von Zeit zu Zeit, trotz der ungeheuern Menge von Lehrbüchern über die Religion, doch auch Luthers Catechismus wieder Beifall und Empfehlung findet. Dieß nun vorausgesetzt, sind wir auch zu einem Urtheil befähigt

V) über den catechetischen Unterricht in unsern

Tagen. — — Ohne Uebertreibung darf man behaupten, daß dieser Lehrzweig in der lutherisch-evangelischen Kirche jetzt unstreitig am meisten ausgebildet ist. Wir wollen nur Einiges dafür als Beweis anführen. Der lutherischen Kirche in unserer Zeit gehört

a) der Vorzug an, daß man schärfer die Grundsätze auszumitteln suchte, nach welchen ein populäres, allgemein brauchbares Lehrbuch der christlichen Religion abzufassen sei. Man sehe Eusebius Fischer Grundsätze, welche bei Abfassung eines neuen Landescatechismus zu berücksichtigen seyn möchten. 1821. — J. G. G. Johannsen: Ueber die Grundsätze der Abfassung eines populären, allgemeinen Lehrbuchs der christlichen Religion für die protestantische Jugend. 1823.

b) In den letzten drei Decennien sind nicht nur die vorzüglichsten Anweisungen zur Catechetik von Gräffe, Dinter, Wolfrath, Müller, Carstensen, Schwarz, Ludewig, Daub und Thierbach, sondern auch die besten praktischen Arbeiten der Art erschienen. Auch hier darf man nur die Namen Dinter, Dolz, Döring, Eusebius Fischer, Plato und viele andere Namen nennen, um das Behauptete zu bestätigen.

c) Das Bessere nach Form und Materie im populären Religionsunterrichte ist nicht mehr einzelnen Orten und Lehranstalten eigenthümlich, sondern hat sich allgemeiner verbreitet. Auch sind die Bedürfnisse und Zwecke dieses Unterrichts jetzt schärfer als je geschieden. Man hat nicht nur zweckmäßige Lehrbücher für wissenschaftlich Gebildete, sondern auch für Volksschulen.

d) Auch die gesteigerte Sorgfalt der Regierungen für den bessern Schulunterricht überhaupt und für den Religionsunterricht insbesondere hat sich nicht nur in vielen Verordnungen ausgesprochen, sondern auch dadurch, daß man in den neuesten Zeiten die Catechetik auch in den Kreis des academischen Unterrichtes zog und daß die Seminarien für Landschullehrer sich in allen evangelisch-lutherischen Ländern vermehrt haben. Will man das, was hier nur im Allgemeinen angedeutet werden kann, im Einzelnen nachgewiesen sehen, so darf man unter andern nur die catechetische Literatur vergleichen, die dem neuesten Lehrbuche der Catechetik von Thierbach vorgesetzt ist, insbesondere von p. 22 — 36. — Auch die schwedisch-lutherische Kirche wendet vielen Fleiß auf die christlich-religiöse Jugend- und Volksbildung, wie dieß Schubert in seiner Schrift: Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen rc. Greifswalde 1821 zeigt, wo sich die zweite Abtheilung mit der Ueberschrift: „Unterrichtswesen" ganz mit diesem Gegenstande beschäftigt. —

Weniger leistete hier schon die reformirte Kirche, wenn man nach der darüber vorhandenen Literatur urtheilen darf. Jedoch ist das Urtheil über das Unterrichtswesen in Kirchen und Schulen bei dieser Schwesterkirche schwer, indem selten etwas davon durch Schriften bekannt wird, welche in einem weiten Kreise sich verbreiten. Nur durch

Zeugnisse derer, die an Ort und Stelle beobachteten, erhält man zuweilen einige besondere Nachrichten, die jedoch der Natur der Sache nach nur geringe Auskunft geben. Nach den wenigen Nachrichten, die in Schriften über die Schuleinrichtungen der schweizerisch-, französisch- und holländisch-reformirten Gemeinden bekannt werden, haben nur die erstern von den Fortschritten ihrer deutschen Brüder sich das Meiste angeeignet, bei den letztern ist man weniger von dem Altherkömmlichen abgewichen. Auch die neuesten Nachrichten über das Volksschulwesen und namentlich über den Religionsunterricht für die Jugend und die niedern Stände in der hohen bischöflichen Kirche in England lauten im Ganzen nicht günstig, und Gemberg in der neuern Schrift über die schottische Nationalkirche zeigt p. 135 ff., daß dem häuslichen und kirchlichen Unterrichte in dieser Beziehung fast das Meiste überlassen sei.

Was nun die römisch-katholische Kirche betrifft, so steht auch hier die deutsche Kirche höher, als in den übrigen europäischen und außereuropäischen Ländern. Man hat hin und wieder wichtige Schritte gethan für die Verbesserung des Schulwesens überhaupt, wie auch für den Religionsunterricht insbesondere. Auch hierüber kann die Literatur verglichen werden, die dem Lehrbuche der Catechetik von Thierbach vorsteht, unter andern p. 31 f. Jedoch hält das hier Geleistete weder extensiv noch intensiv die Vergleichung mit dem aus, was die lutherische Kirche erreicht hat. Desto trauriger wird der religiöse Volks- und Jugendunterricht in den katholischen Ländern außer Deutschland geschildert, indem hier die Pädagogik noch auf einer niedrigen Bildungsstufe steht. — Um nichts besser steht es hier mit der griechisch-katholischen Kirche, weil die niedere griechische Geistlichkeit selbst sehr unwissend ist, und das Schicksal dieser Kirchengenossen in der Türkei nöthigen Bildungsanstalten entgegenwirkte. Bekanntlich ist auch in Rußland, wo diese Kirche die herrschende ist, der gemeine Mann noch sehr ungebildet und roh, und eine bessere Zeit läßt sich erst dann erwarten, wenn mehrere gut eingerichtete Schulen werden errichtet werden, wozu in der neuesten Zeit alle Hoffnung vorhanden ist.

41.

Catechumenat in der christlichen Kirche.

I. Name, Begriff und Anfangspunkt des Catechumenats im christlichen Cultus. II. Anforderungen an die, welche als Catechumenen wollten aufgenommen werden, und einige Feierlichkeiten bei dieser Aufnahme. III. Eintheilung der Catechumenen in gewisse Classen, Zeitdauer ihres vorbereitenden Unterrichtes und Uebungen und Beschäftigungen während derselben. IV. Strafen der Catechumenen, wenn sie etwas verbrochen hatten. V. Ursachen und ungefährer Zeitraum, warum und wann das Catechumenat aufhörte. VI. Wichtige Folgen desselben für den christlichen Cultus und einige schwache Spuren davon in der heutigen christlichen Kirche.

Literatur. Monographien: Batth. Cellarii: de Catechumenis. Helmst. 1657. — Aeg. Strauch: Κατηχούμενος historice descriptus. Viteb. 1659. Tob. Pfanner: de catechumenis antiquae ecclesiae. Francof. et Goth. 1688 (eine Hauptschrift über diesen Gegenstand.) — De la durée du catechumenat, ses degrés, ses ordres, et ses ages differens. Par Duguet. Steht in dessen Conférences eccl. Cologne 1745. — Allgemeinere Werke: Langemack: historia catechetica (ist nicht unwichtig). — Bingh. Orig. Vol. IV. p. 1—50. — Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer S. 217—222. — Augusti's Denkwürdigkeiten zerstreut im 5—6 —7. und 11. B. — Schöne's Geschichtsforschungen und Rheinwald's Archäologie (nur wenig.)

1) Name, Begriff und Anfangspunkt des Catechumenats. — Wir haben den Namen Catechumenen bereits in den Artt. „Catecheten — Catechetischer Unterricht" erläutert und bemerken hier nur noch so viel, daß κατηχούμενοι im N. T. schon diejenigen bezeichnet, welchen der in der christlichen Kirche nöthige Unterricht zu ertheilen ist. Vergl. Act. 18, 35. Röm. 2, 19. Gal. 6, 6. — Die Lateiner behalten gewöhnlich das griechische Wort Catechumeni bei. Doch findet man häufig auch Novitii und Novitioli, welches den νεωφυτοῖς und νεωτέροις entspricht. Auch sind die Benennungen Tirones, Rudes, Incipientes, Pueri u. dergl. nicht selten. — Täuflinge

dürfte vielleicht nach unsrer Sprachweise der passende Name seyn, noch mehr bezeichnend aber ist die Benennung Taufcandidaten, indem sie durch mehrere Nebenumstände dem römischen Begriffe Candidatus entspricht, weil die christlichen Täuflinge bei ihrer Aufnahme ἐν λευκοῖς, in albis, veste candida erscheinen mußten, wovon sie den Namen grex niveus erhielten. Es waren demnach die **Catechumenen Erwachsene aus dem Juden- und Heidenthume, welche getauft zu werden wünschten, und die deshalb vorher in der christlichen Lehre unterrichtet wurden; also Lehrlinge im Christenthume.** Wir sprechen aber hier vorzugsweise von erwachsenen Catechumenen, und werden die jugendlichen Catechumenen mehr im Art. Taufe berücksichtigen. Man gab ihnen schon vorläufig wegen ihrer Anwartschaft zur Taufe, als der feierlichen Aufnahme in das Christenthum den Namen Christiani, und unterschied Fideles Christiani und Catechumeni Christiani.

Was nun den Anfangspunkt des Catechumenats im christlichen Leben betrifft, so haben wir bereits gezeigt, daß wir im N. T. im nachapostolischen Zeitalter und selbst zu Justins des Märtyrers Zeiten noch keine Spur davon finden. Allein schon Tertullian weist auf diese Einrichtung hin und bereits im Zeitalter dieses Kirchenvaters wuchs die Zahl der neuen Bekenner Jesu selbst unter Druck und Verfolgung so sehr, daß buchstäblich sein Ausspruch in Erfüllung ging: „**Das Blut der Märtyrer ist neue Aussaat für die Kirche.**" Die Apologeten legen darum auch auf die rasche Ausbreitung des Christenthums einen großen Werth und ihre triumphirenden Behauptungen deshalb erhalten auch vollkommene Rechtfertigung durch die Klagen, welche Kaiser Julian, der Sophist Libanius, der Senator Symmachus u. a. über die Vermehrung der Galiläer anstimmen. Mit dem 3. Jahrhundert nahm trotz aller Verfolgungen die Zahl der Christen immer mehr zu, und wie mußte dieß erst der Fall seyn, als Constantin der Gr. das Christenthum zur öffentlichen Religion des Reichs erhob und Theodosius der Gr. alle Ueberreste des Götzendienstes zu vertilgen, und den Paganismus verächtlich und lächerlich zu machen suchte! Kurz die christliche Kirche erhielt im Laufe des 4. Jahrhunderts einen Zuwachs von erwachsenen Taufcandidaten, wovon man im apostolischen Zeitalter keine Ahnung haben konnte. Erwägen wir nun diesen Umstand zugleich mit den im Art. „Catechetischer Unterricht" angeführten Ursachen, so erklärt es sich leicht, **wie das Catechumenat bereits im 2. Jahrhunderte beginnen, im 3. sich immer mehr ausbilden, und bis zum Anfange des 5. Jahrhunderts seinen höchsten Culminationspunkt erreichen konnte.**

II) Bedingungen, die man bei der Aufnahme in das Catechumenat machte und einige dabei übliche Receptionsgebräuche. — Nur einiger Bekanntschaft mit den Constitutionen der Apostel, mit den hierher gehörigen Schriften des Cyrillus von Jerusalem und der kirchlichen Hierarchie des Pseudo-Dionys bedarf es, um sich zu überzeugen, daß die Aufnahme in das Catechumenat mit den Receptionsgebräuchen in die Eleusinischen, Samothracischen, Orphischen und Pythagoräischen Mysterien viel Aehnlichkeit habe.

Mag auch Grund vorhanden seyn, anzunehmen, daß die Aufnahme in das Catechumenat zuweilen brevi manu geschah, so fehlt es doch nicht an Spuren, die auf gewisse Bedingungen, Gebräuche und Feierlichkeiten dabei schließen lassen. Wie bei dem Art. Taufe schicklicher und weitläuftiger wird gezeigt werden, gab es schon gewisse allgemeine Criterien der Unwürdigkeit, welche von dem Catechumenate ausschlossen, z. B. gewisse Stände und Gewerbe, wie Schauspieler, Tänzer, Kuppler u. a. Uebrigens sind die Nachrichten nur sparsam über diesen Punkt unsrer Untersuchung, und darüber, so wie über die Uebungen und Vorbereitungen während des Catechumenats ertheilt einige Auskunft der Bericht eines gewissen Diaconen Ferrandus zu Carthago an den Bischof Fulgentius in Ruspe. (S. Ferrandi ep. ad Fulgentium Rusp. episc. de catechizando Aethiope. Fulgent. opp. ed. Lugd. 1652. p. 606.) Er berichtet, daß ein äthiopischer Catechumen, nachdem er alle Grade der Vorbereitung durchgegangen, unmittelbar vor der Taufe erkrankt sei, so daß man ihm die Nothtaufe, obgleich er der Sprache nicht mehr mächtig war, ertheilte. Der Diacon fragt nun an, ob die vox ablata des Täuflings die Taufe desselben ungültig machen könne. Die hierher gehörige Stelle giebt den Anfang und die Uebungen während des Catechumenats auf folgende Art an: Fit ex more Catechumenus. Post aliquantum nihilominus temporis propinquante solemnitate paschali inter Competentes offertur, scribitur, eruditur. Universa quoque religionis catholicae mysteria cognoscens atque percipiens, celebrato solemniter scrutinio contra diabolum vindicatur, cui se renuntiare constanter, sicut hic consuetudo poscebat, auditurus symbolum profitetur. Ipsa insuper sancti symboli verba memoriter in conspectu fidelis clara voce pronuntians, piam regulam dominicae orationis accepit, simulque et quid crederet et quid oraret, intelligens, futuro baptismati parabatur, cum subito violentis invaditur febribus. — Zunächst wollen wir nur aus jener Stelle die Ausdrücke für unsern Zweck commentiren: Fit ex more Catechumenus und scribitur — und das Uebrige zur Erläuterung des nächsten Abschnittes aufsparen:

Mit den Worten: Fit ex more catechumenus — wird die Aufnahme ins Catechumenat nicht näher angegeben, sondern als die gewöhnliche und bekannte vorausgesetzt. Sie bestand aber darin, daß einer, der Christ zu werden wünschte, sich bei dem Bischofe anmeldete. Für Juden und Heiden war kein Alter vorgeschrieben. Doch war es Pflicht des Bischofes, jeden Unwürdigen zurückzuweisen, und zwar nach den bereits angeführten und im Art. Taufe noch vollständiger zu nennenden Criterien. Die Prüfung sollte streng seyn und war es auch in der Regel.

Der Ausdruck „Scribitur" ist in besonderer Emphasis zu nehmen. Wenn der Bischof einen in die Zahl der Competenten aufgenommen hatte, so wurde dessen Name zugleich mit den Namen der Zeugen oder Bürgen in die Kirchenbücher und zwar in die Abtheilung derselben, welche δίπτυχα ζώντων hießen, eingetragen. Hiervon handelt Dionys. Areop. hierarch. eccl. c. II. n. 4. und 5. und das Conc. Constant. sub Menna (a. 536) act. V., wo für dieses Einschreiben ein eigener Geistlicher verordnet wird.

Zu dem zeither Gesagten fügt Bingham auch noch die mit Gebet verbundene Handauflegung hinzu (vergl. Bingh. l. l. p. 261 ff.) Er zeigt, daß von ihr schon in den Constitut. Apost. l. 8, 6—8. die Rede sei. Derselben wird auch gedacht Conc. Arelat. I. c. 6. (a. 314.) — Illiberit. (a. 305.) c. 39. — Sulpic. Sever. vita Mart. Turon. Dial. 2. c. 5, erzählt, daß der heilige Martin von Tours einmal eine ganze heidnische Stadt durch Handauflegung zu Christen, d. h. zu Catechumenen, gemacht habe. Auch die Bezeichnung mit dem Kreuze wird erwähnt. Bingham hat mehrere Belege für diese Sitte gesammelt, unter andern auch aus Augustin de peccator. merit. c. 26, wo es heißt: Catechumenos secundum quendam modum per signum Christi et orationem manus impositione puto sanctificari.

Fassen wir also noch einmal Alles kurz zusammen, was die Bedingungen, Observanzen und Feierlichkeiten bei der Aufnahme zum Catechumenate betrifft, so war zuförderst **Anmeldung bei dem Bischofe nöthig. Dieser urtheilte dann über die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Taufcandidaten, ließ, wenn der Aufnahme desselben nichts entgegenstand, seinen Namen in die Kirchenbücher eintragen und nahm ihn unter Gebet, mit Auflegung der Hände und mit Bezeichnung des Kreuzes in die Zahl der Catechumenen auf.**

III) Eintheilung der Catechumenen in gewisse Classen, Zeitdauer ihres vorbereitenden Unterrichtes und Uebungen und Beschäftigungen während desselben. — Wie auch die Nachrichten im christlichen Alterthume darüber übereinstimmen, daß die Catechumenen in gewisse Gattungen (τάξεις, ordines, coetus) abgestuft wurden, so weichen sie doch sehr ab, sobald die Zahl dieser Abstufungen soll näher bestimmt werden. Die griechischen Canonisten (Balsamon not. in Concil. Neocaes. c. 5. Zonaras, Alexius Aristenus nehmen zwei Classen an.) 1) Ἀτελέστεροι, imperfectiores, rudes. 2) Τελειότεροι, perfectiores, electi. Damit stimmt auch Cave (Primit. Christian. l. I. c. 8. der deutschen Uebersetzung p. 172.) Er äußert sich also: „Erst „waren die Catechumeni oder die Catechismusschüler, deren zwo ge„wisse Arten und Gattungen waren. Die einen hießen τελειότεροι, „die Vollkommnern, die schon hoch droben stunden und zur Taufe ge„schickt waren. Diese konnten nicht allein die Ablesung der heiligen „Schrift mit anhören, sondern sie durften auch so lange da bleiben, „bis das erste Amt war ausgehalten worden. — Die andern hingegen „ἀτελέστεροι, die Unvollkommenen und Unwissenden, welche blos un„ter den Zuhörern stunden, und gleich fortgehen mußten, sobald als „man anfing, die gewöhnlichen Capitel aus der Bibel abzulesen. Diese „wurden noch wie Heiden gehalten, welche sich auf den christlichen „Glauben legten und in den allerersten Grundregeln der Religion sich „unterweisen ließen." Andere, z. B. Beveregius, Basnage, Suicer, nehmen zwar auch zwei Classen an, geben ihnen aber andere Namen. Die erste Classe nennen sie ἀκροωμένους, audientes, die zweite εὐχομένους, orantes, wofür man auch zuweilen γονυκλίνοντες, genu flectentes brauchte. Andere drücken den Unterschied durch: ἀκροώμενοι

oder ἀκουόμενοι und συναιτοῦντες, competentes, aus. Die andern Eintheilungen in 3, 4 und mehrere Classen, wovon aber einzelne Benennungen starken Zweifeln unterliegen, übergehen wir hier und bleiben nur bei denen stehen, für welche sich die meisten Stimmen entschieden haben. Es sind besonders nach Baumgarten p. 219 folgende:

1) **Audientes**, die zwar bei der Bibellection und den erbaulichen Vorträgen oder Predigten zugegen seyn durften, die aber vom öffentlichen Gebete ausgeschlossen waren. Dahin gehört die Stelle in den Constitut. Apost. l. 8. c. 5., daß der Diaconus nach beendigter Predigt ausrufen sollte: Ne quis audientium (τῶν ἀκροωμένων) — ne quis infidelium. Cfr. Conc. Nicen. c. 14. — Tertull. de poenit. c. 6.

2) **Genu flectentes** oder **Prostrati**. Sie kommen vor im Conc. Neocaes. c. 5. (a. 314.) Sie durften bei einigen Gebeten gegenwärtig seyn und mit Auflegung der Hände, wobei sie knieeten, wurden sie entlassen. Die Liturgie, der sie beiwohnen durften, heißt εὐχὴ κατηχουμένων. Conc. Laod. c. 19. und steht in Const. apost. l. 8. c. 6. und Chrysost. hom. 2. in 2 Cor.

3) **Competentes** — die sich um die Taufe Bewerbenden, oder electi. Sie waren diejenigen, welche bald sollten getauft werden. Weil sie nun darum besonders bei dem Bischofe anhalten mußten, so hießen sie Competentes. Daher sagt Augustin. de fide et operib. c. 16: Cum fontis illius sacramenta peterem atque ab hoc competentes etiam vocaremur, und weil der Bischof sie hierauf prüfte und die Tüchtigen auslas, so hießen sie auch Electi, wiewohl dieser Name auch noch auf andere Art erklärt wird.

Will man sich das Schwankende und Abweichende in den Nachrichten über die verschiedenen Abstufungen des Catechumenats erklären, so geschieht dieß wohl am besten durch die Annahme, daß man allgemein verbindende Grundsätze in dieser Beziehung weder gekannt noch auch gebilligt habe. Man scheint sich überall nach den besondern Verhältnissen gerichtet und bald mehr, bald weniger gefordert zu haben. Anders waren die Einrichtungen bei den größern Diöcesen und Gemeinden, wie Rom, Constantinopel, Antiochien, Alexandrien u. a., deren Anstalten von kleinern Gemeinden nur mit großer Einschränkung nachgeahmt werden konnten.

Was nun die Dauer dieses vorbereitenden Unterrichtes betrifft, so findet auch darüber keine allgemeine Vorschrift statt und die Termine wurden zu verschiedener Zeit und nach Verschiedenheit der kirchlichen Systeme und Observanzen verschieden bestimmt. — An einigen Orten war es bestimmt, 2 Jahre für das Catechumenat festzusetzen. So wird es z. B. Conc. Illiber. c. 42 verordnet. Justin. novell. 144 erklärt diese Zeitfrist für hinlänglich, namentlich für Proselyten aus den Samaritanern. In der Constit. apost. l. 8. c. 32. werden drei Jahre angesetzt, jedoch cum libertate exceptionis. — Im Conc. Agath. can. 34. a. 506 sind bei den Juden 8 Monate als eine außerordentliche längere Dauer vorgeschrieben. Judaei, heißt es hier, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit (cfr. 2 Petr. 2, 22.) si ad legem catholicam venire voluerint, octo mensib. inter Catechumenos ecclesiae limen introierant; et si pura fide venire noscuntur, tum demum

baptismatis gratiam mereantur. Die Juden bedurften übrigens als Monotheisten und Bekenner des Gesetzes weniger Unterricht als die heidnischen Polytheisten, was auch von mehrern Kirchenlehrern, z. B. von Gregor von Nyssa, ausdrücklich bemerkt wird. Wenn manche Stellen, z. B. bei Cyrillus von Jerusalem und Hieronymus, den Catechumenen-Unterricht auf die Zeit der Quadragesimalfasten zu beschränken scheinen, so ist wahrscheinlich nicht die ganze Vorbereitung gemeint, sondern der letzte Unterricht unmittelbar vor der Taufe, der einen früher ertheilten weitläuftigern Unterricht voraussetzt. **Socr. hist. e. l. 7. c. 8. Basil. M. ep. 186. — Epiph. haeres. XXVIII. n. 6.** führen Fälle an, wo der Unterricht nur auf einige Tage beschränkt wurde, besonders bei vorhandener Todesgefahr. Auch mochte dieß der Fall seyn, wenn ganze Massen, ganze Völkerschaften zum Christenthume übergingen. Der gallische Bischof, der das Werkzeug bei Bekehrung der Burgundier war, wendete nur 7 Tage auf den katechetischen Unterricht derselben, den 8ten erhielten sie die Taufe. — Jedoch gehört das zuletzt Gesagte immer nur zu den Ausnahmen und die Regel blieb die, daß für den katechetischen Unterricht eine längere Zeit bestimmt wurde.

Anlangend die Uebungen und Beschäftigungen der Catechumenen während ihrer Unterrichtszeit, so sind einige in der Stelle von Ferrandus, welche wir im vorigen Abschnitte im Auszuge mitgetheilt haben, angedeutet, andere aber von Bingham erörtert. Wir commentiren jene und erläutern kürzlich diese. — Aus jener Stelle sind es folgende Worte und Ausdrücke, an die wir einige hierher gehörige Bemerkungen anzuknüpfen haben. **Eruditur. — Universa relig. catholicae mysteria. — Celebrato solemniter scrutinio. — Vindicatur per exorcismum contra diabolum. — Solennis professio fidei.**

1) **Eruditur.** — Diese Aeußerung bezieht sich nicht auf den allgemeinen Unterricht, welcher schon in dem „**fit catechumenus**" enthalten ist, sondern auf die besondere Unterweisung, welche sich vorzüglich auf die Taufe bezieht. Man ersieht dieß am besten aus den Catechesen des Cyrillus von Jerusalem, wo ebenfalls der allgemeine und besondere Unterricht unterschieden und die einzelnen Punkte desselben angegeben werden. Es gehört vorzugsweise **catechesis IV.** hierher, wo die *δέκα* oder *ἔνδεκα δόγματα* des hierosolymitanischen Catechismus angeführt und erläutert werden.

2) **Universa relig. catholicae veneranda mysteria** bezeichnen den besondern Unterricht über das Sacrament der Taufe und über das Symbolum, welches bis zur Mittheilung desselben (**traditio symboli**) vor den Catechumenen geheim gehalten wurde. Auf diesen Unterricht folgte

3) das **Scrutinium** — oder die Prüfung, ob der Catechumen den erhaltenen Unterricht richtig gefaßt und behalten habe. Solche Prüfungen wurden öfter angestellt. Hier scheint die öffentliche gemeint zu seyn, wie das „**celebrato solemniter scrutinio**" zu erkennen giebt. **Cfr. Conc. Carthag. IV. can. 84. — Augustin. de fide et oper. c. 6.**

4) Auf das Examen folgt der Exorcismus oder die Entsagung des Teufels (**abrenuntiatio diaboli**), welche von der bei der Taufe selbst gebräuchlichen Exorcisation noch verschieden ist und worüber ein besonderer Artikel gegeben werden wird. Der hier gebrauchte Ausdruck „**sic-**

ut hic consuetudo poscebat" bezieht sich auf die Gewohnheit der afrikanischen Kirche, 20 Tage vor der Taufe mit dem Exorcisiren anzufangen, wovon auch Augustin redet.

5) Es folgt nun die Beschreibung von der solennen professio fidei oder von der traditio und redditio symboli und des Gebets des Herrn. Beides mußte von den Catechumenen auswendig gelernt und dann an dem bestimmten Tage vor der Versammlung der Gläubigen (in conspectu populi fidelis) fertig und deutlich und mit lauter Stimme (clara voce) hergesagt werden. Cfr. Cyrilli catech. V. und Augustin. sermon. 42. Tom. X. p. 195.

Außer dem jetzt Genannten führt Bingham noch andere Uebungen und Gewohnheiten an, die in Fasten, Enthaltsamkeit und einem öftern Bekenntnisse früher begangener Sünden besteht, und belegt dieß alles mit Beweisstellen aus Conciliensbeschlüssen (z. B. Conc. Carth. IV. c. 4., wo es heißt: Baptizandi nomen suum dent et diu sub abstinentia vini et carnium ac manus impositione crebra examinati baptismum recipiant) und aus den Kirchenvätern. Ueberhaupt ist bei dieser Untersuchung Bingh. Vol. 4. l. X. c. 2. §. 1. und 18. sehr brauchbar, wenn man seine Behauptung über die vier Abstufungen des Catechumenats ausnimmt, die sich wohl mit den von ihm gebrauchten Gründen nicht rechtfertigen lassen. Die Gebräuche, der Catechumenen Ohren mit dem Worte Hephata zu berühren, dessen sich Jesus bei der Heilung eines Tauben bediente — ferner ihre Augen mit Koth zu bestreichen, um damit den Zustand der Blindheit und Unwissenheit, in welchem sie geboren waren, zu bezeichnen, — das Halten einer angezündeten Fackel während des Exorcisirens, — scheinen, wie Bingham selbst eingesteht, mehr local, provinzial als allgemein gewesen zu seyn. Anziehender ist die Untersuchung von der schriftlichen Unterzeichnung des Symbolums durch den Täufling und eine Besieglung desselben. Ausführlicher handelt davon Jos. Vicecomitis de ritib. bapt. l. II. c. 27. Auch Bingham findet diese Sitte nicht unwahrscheinlich, wenn er Vol. 4. p. 280 sagt: Baptizandus fidei professioni a se factae manu sua, si id faciendi facultatem haberet in libris seu monumentis ecclesiasticis subscribebat. Fuisse hanc certam et universalem praxin certo affirmare nequeo, quaedam tamen hujus consuetudinis vestigia in antiquis quibusdam monumentis et allusiones scriptorum ad ejusmodi consuetudinem videntur existere. Die Sache wurde, wie es scheint, ganz aus dem Gesichtspunkte eines Vertrags und eines Contraktes angesehen und schon die gewöhnlichen Benennungen der Taufe: foedus, pactum, σφραγίς, obsignatio u. a. konnten darauf führen. Bei der Denkart der Zeit und bei der Gewohnheit, die **römischen Rechtsformalitäten** auf die christlichen Religionshandlungen überzutragen (was bei der Taufe besonders in Ansehung der Manumissio stattfand, wie die gelehrte Abhandlung von C. G. Schwarz Altd. 1738 nachweist) ist es gewiß höchst wahrscheinlich, daß man auch häufig einen schriftlichen Revers, welcher als Beweis dienen konnte, gefordert habe. — Viel Streit hat auch eine Stelle Augustins de peccator. merit. l. II. c. 26. veranlaßt, wo von einem Sacramentum Catechumenor. die Rede ist. Schriftsteller der römischen Kirche, wie z. B. Baronius, haben darunter aus guten Gründen für ihr Interesse

die Eulogien oder panis benedictus verstanden. Aber Bingham in einem eigenen §. Quid per sacramentum Catechumenor. intelligendum sit? hat gezeigt, daß darunter die Mittheilung des Salzes zu verstehen sei, die mit der lactis et mellis degustatio nach der Taufe in Verbindung stand.

Wollen wir noch einmal das Wesentliche unserer zeitherigen Untersuchung überblicken, so dürfte es Folgendes seyn: „Nachdem „die Catechumenen feierlich als solche waren aufgenommen worden, wurden sie in eine der zwei „oder drei Klassen gewiesen, welche sie als besondere „Stadien bis zur feierlichen Taufe durchlaufen „mußten. Dieß Novitiat dauerte zwei, drei Jahre, „oder nach Verhältniß der Umstände auch eine kürzere Zeit. Der Unterricht war theils ein allgemeiner, längere Zeit fortgesetzter Unterricht, theils „aber auch ein kürzerer, der mehr in die letzte Zeit „fiel und sich vorzüglich mit der Taufe beschäftigte. „Nach öftern Prüfungen, ob die Catechumenen den „erhaltenen Unterricht gefaßt hätten, nach wiederholtem Exorcisiren erfolgte zuletzt die öffentliche „und feierliche professio fidei von Seiten des Täuflings. Besonders in den letzten 40 Tagen waren „Fasten, Gebet, öfteres Bekenntniß der frühern „Sünden und Enthaltsamkeit in mehr als einer Beziehung vorgeschrieben. Mit Auflegen der Hände „und mit mehr oder weniger äußern localen und „temporellen Gebräuchen wurden die Catechumenen „in die Zahl der Activ-Christen oder der Fidelium „aufgenommen."

IV) Strafen der Catechumenen, wenn sie etwas verbrochen hatten. — Hatte sich Jemand im Catechumenenstande eines strafwürdigen Verbrechens schuldig gemacht, so wurde er keineswegs wie ein Activ-Christ im gleichen Falle bestraft. Als Ungetaufte wollte sie die alte Kirche nicht einmal zu den Büßenden gerechnet wissen. Alles, was hierbei geschehen konnte, bestand in der Disciplinar-Maßregel, daß man bei unwürdigen Catechumenen die Taufe aufschob, oder (was bei Montanisten und Novatianern häufig geschah) ihnen die Aufnahme gänzlich verweigerte. Eine Exclusion oder Suspension konnte bei denen, die noch keine Activ-Mitglieder waren, nicht stattfinden. Den Aufschub der Taufe verordnete Conc. Nic. c. 14. auf drei, das Conc. Illiberit. c. 42. auf fünf Jahre. Der höchste Strafgrad bestand in der Verweigerung der Taufe bis zur Todesstunde. Die gelindere Strafe war die, aus einer höhern Catechumenenklasse in eine niedere zurückgewiesen zu werden. — Starb ein Catechumen ohne Taufe, und zwar unter Umständen, daß ihm dieß als Schuld konnte zugerechnet werden, so erlangte er kein feierliches Begräbniß. Man setzte ihn in die Categorie der Selbstmörder und seiner durfte unter den Verstorbenen nicht gedacht werden. — Rührte aber die Beraubung der Taufe von solchen Umständen her, die den Catechumen nicht konnten zur Last gelegt werden, so war man im Urtheile milder. — Recht eigentlich hegte

man aber eine hohe Meinung von der Verdienstlichkeit des Märtyrertodes, welchen man die zweite, oder in des Menschen eigenem Blute vollzogene Taufe, auch Bluttaufe nannte. Man sah sie als Ersatz der Taufe an, und Conciliensbeschlüsse, so wie die Aussprüche berühmter Kirchenlehrer stimmten in dieser Ansicht überein. Man findet davon beim Prosper noch folgendes Epigramm:

Si mundo moritur divino fonte renascens
  Fitque novus vita qui sepelitur aqua,
Fraudati non sunt sacro baptismate Christi
  Fons quibus, ipsa sui sanguinis unda fuit,
Et quidquid sacri fert mystica forma lavacri,
  Id totum implevit gloria martyrii.

V) Ursachen, warum, und ungefährer Zeitpunkt, wann das Catechumenat aufhörte. — Der Grund, daß diese Einrichtung aus dem christlichen Cultus wieder verschwand, liegt theils in der Natur der Sache selbst, theils auch in eigenthümlichen Zeitideen und dogmatischen Ansichten. Im 5. und 6. Jahrhundert war das griechisch-römische Heidenthum so gut wie ausgestorben, und als auch die ins Römerreich eingedrungenen barbarischen Völker fast alle das Christenthum angenommen hatten, wurden die außerchristlichen Catechumenen immer seltener. Es galt auch hier: Cessante causa, cessat effectus. — Ueberdieß hatte sich der Geist und Geschmack der Völker geändert und der Hang zum Mysteriösen war vermindert. — Auf der andern Seite bildete sich die Lehre von der Erbsünde, von der Prädestination, von der Gnade und den Gnadenwirkungen, vom Glauben und den Sacramenten immer mehr aus, wodurch die Kindertaufe kräftige Empfehlung erhielt. Schon Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz hatten sie empfohlen, und so, wie andere Schriftsteller, vor dem Aufschub der Taufe gewarnt. Noch mehr aber wirkte die Lehre des Augustin, welcher wider die Pelagianer nicht nur die Nützlichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit des Pädobaptismus behauptete und mit welchem daher eine neue Epoche in der Geschichte der Taufe anhebt. Wird man nun belehrt, daß es seit Gregor dem Gr. schon allgemeine Sitte war, Kinder zu taufen, und daß man in den Sacramentarien Gregors und der folgenden Perioden nur Kinder als das gewöhnliche Subject der Taufe angeführt findet, und daß die Taufe der Erwachsenen aus dem Juden- und Heidenthume oder Islamismus nur als Ausnahme zu betrachten ist, so darf man wohl annehmen, daß das Catechumenat, begonnen in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, bis gegen das Ende des 5. oder höchstens bis in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts dauerte.

VI) Wichtige Folgen des Catechumenats für den christlichen Cultus und einige schwache Spuren davon im heutigen christlichen Leben. — Wir können in dieser Beziehung Folgendes aufstellen:

a) Wie das Catechumenat ein Werk der Nothwendigkeit und der Vorsicht war, so wurde es auch bald als kluge Accommodation zu den Ansichten und Gebräuchen in der Heidenwelt bedeutend. Waren hier Mysterien besonders den Gebildeten wichtig, fand hier ein Novitiat

zu denselben statt, wie ansprechend mußte dieß für solche seyn, die bereits an eine solche religiös=sittliche Disciplinaranstalt gewöhnt waren und die nun noch Höheres und Vollendeteres in den christlichen Mysterien hoffen durften. Wie also das Catechumenat notorisch unwürdige Glieder von der christlichen Kirche entfernt hielt, so machte es auch Viele wieder geneigt, zu dem Christenthume überzugehen. Schon von dieser Seite betrachtet war es eine für ihre Zeitdauer nicht unwichtige Erscheinung im christlichen Leben.

b) Das Catechumenat leitete das mit ein und unterstützte es, was man die **Disciplina arcani** nennt und hat mithin Theil an den günstigen und ungünstigen Folgen dieses Instituts. (S. den Art. **Disciplina arcani** am Ende.) Die Form des gemeinschaftlichen, öffentlichen Gottesdienstes leidet deßhalb auch eine wesentliche Veränderung. Mit dem Catechumenate hört die frühere Einfachheit, als Nachahmung der jüdischen Synagogalverfassung, auf und verwandelt den christlichen Cultus in die **Missa Catechumenor.** und **Fidelium**, wodurch freilich ein Zuwachs von äußern Gebräuchen herbeigeführt und einzelne christliche Dogmen in das Gewand des Mysteriösen eingehüllt wurden.

c) Am wohlthätigsten hat jedoch das Catechumenat dadurch gewirkt, daß es den Religionsunterricht früher bei den erwachsenen Catechumenen vor der Taufe, später bei jugendlichen Christen vor der ersten Abendmahlsfeier begründete. Erwägt man, wie dadurch christliche Ideen und christliche Sitte immer mehr das Eigenthum der Völker wurden, wie eine ähnliche Anstalt das gebildete Alterthum vor Jesu nicht kannte, so dürfte auch von dieser Seite das Catechumenat einflußreich genannt werden.

Auch finden sich von dieser Einrichtung des Urchristenthums noch jetzt einzelne Spuren, die aber schicklicher in dem Art. Taufe ihre Erledigung finden. Wir führen ihrer darum auch hier nur einige an:

1) Die Sitte in der griechischen Kirche, auch Kindern das Abendmahl zu reichen. Da in jener Zeit, als vorzugsweise nur Erwachsene getauft wurden, auf die Taufe der Genuß des Abendmahles unmittelbar zu folgen pflegte, so trug man dieß später auch auf die Kindertaufe über und reichte den Neugetauften sofort das Abendmahl. Es dauerte lange Zeit, ehe man von dieser Sitte abging. Im Occident kommen im 12. und 13. Jahrhundert Spuren davon vor und die orientalische Kirche hat sie stets beibehalten. Vergl. **Petr. Zornii historia Eucharistiae infantum. Berol. 1737. J. F. Mayer de eucharistia infantum. Jen. 1734. Chr. E. Weissmann de praepostera Eucharistiae infantum reductione. Tubing. 1744.** — Mit dem Catechumenate scheint auch noch zusammenzuhängen:

2) die Gewohnheit, alle Nichtchristen, die in die Kirchengemeinschaft der Bekenner Jesu aufgenommen zu werden wünschen, vorläufig bis zu ihrer feierlichen Taufe mit den Wahrheiten und Forderungen des Christenthums bekannt zu machen. Ja auch der Uebertritt von einem Kirchensysteme zu dem andern, wobei stets eine Prüfung, wenigstens in Beziehung auf die Unterscheidungslehren der einzelnen Kir-

chen stattfinden soll, dürfte ein Analogon in dem Uebertritte der Häretiker in die rechtgläubige Kirche finden. — Nicht unpassend leiten auch Einige von dem Catechumenate ab

3) die noch jetzt stattfindende Confirmation mit Auflegung der Hände und Gebet. Durfte diesen letzten bestätigenden Act nur der Bischof ausüben, so ist die Firmelung in der römischen Kirche, inwiefern sie nur vom Bischof verrichtet werden darf, wohl auch daher zu leiten. Mit diesem Artikel sind übrigens zu vergleichen die Artikel Arcandisciplin, Confirmation, Taufe.

42.

Charfreitag
oder
der Gedächtnißtag des Todes Jesu.

I. Alter und Namen des Charfreitags. II. Eigenthümliche Gebräuche und Gewohnheiten an demselben. III. Wie dieser Tag in der heutigen christlichen Welt gefeiert werde.

Dissertatio historica de die Parasceues, vulgo Charfreitag, quam in Lipsiensi Acad. exhibet eruditorum examini M. Chr. Clajus. Lipsiae 1697. — Chr. Aug. Behrs Anfrage das Wort Charfreitag betreffend. S. Augusti's neue theologische Blätter 1r B. 3s St. S. 107 ff. — Hospinianus l. l. p. 54 seqq. — Joachimi Hildebrandi de diebus festis libellus 1718. p. 68. — Jo. Andreas Schmidii historia Festor. et Dominicar. 1726. p. 120 seqq. — Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterthümer p. 337. Bingh. l. l. vol. IX. p. 230 ff. Augusti's Denkwürdigkeiten rc. 2r Thl. p. 128 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche rc. Thl. III. p. 264.

1) Alter und Namen des Charfreitags. Daß man schon im apostolischen Zeitalter den Todestag Jesu auszeichnete und an demselben eine Mahlzeit hielt zur Nachahmung des jüdischen Osterlammes, ist bereits bei dem Artikel Ostern bemerkt worden. Es war aber die damalige Feier des Todes Jesu schon in die Begehung des Osterfestes mit eingeschlossen, welches nicht nur die Erinnerung der Auferstehung, sondern auch des Todes Jesu zur Absicht hatte. Daher wir auch früh schon des *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* mit einander erwähnt finden. Vergl. Stark ausführliche Kirchengeschichte des ersten Jahrhunderts Thl. 3. p. 118. Allein eine eigenthümliche Feier dieses Tages, die durch einen besondern Charakter sich ausgezeichnet hätte, gehört nur erst dem 2. und folgenden Jahrhunderten an, wiewohl sie auch hier nicht mit völliger Allgemeinheit stattfand. Für die ausgezeichnete Feier des Freitags in einzelnen Gegenden sprechen Zeugnisse wie Tertullian ad uxor. l. II. Origenes contr. Cels. l. 8. Augustin dagegen in seinem Briefe ad Januar. sagt ausdrücklich, daß er diesen Tag nicht für heilig halte; denn als er gefragt wurde, warum

das Leidensfest nicht auch einen bestimmten Tag habe, wie die Geburt Jesu, antwortete er: dasselbe sei nicht heilig, sondern werde nur zum Andenken begangen. Jedoch sieht man auch aus demselben Briefe, daß in Afrika schon damals hin und wieder der Todestag Jesu besonders feierlich ausgezeichnet wurde. Die römische Gewohnheit, das Osterfest zu feiern, welche durch die Beschlüsse der Synode zu Nicäa immer mehr Allgemeinheit erhielt, trug dazu bei, die Aufmerksamkeit von dem Kreuzigungspascha auf das Auferstehungspascha hinzurichten. Vielleicht daß dieses ein Grund war, daß Constantin der Gr. nach **Euseb. de vita Const. M. l. IV. c. 18.** und **Sozom. hist. eccles. I. c. 8.** die besondere Feier dieses Tages ausdrücklich gebot und ihr dadurch mehr Allgemeinheit und Auszeichnung verschaffte. Spanien scheint inzwischen davon eine Ausnahme gemacht zu haben, weil nach dem 7. und 8. Can. des Conc. Tolet. IV. a. 633 alle religiöse Feierlichkeiten an diesem Tage waren unterlassen worden, so daß sie aufs Neue verordnet werden mußten. Daß dieß aber nur im Einzelnen stattfand, sieht man aus den klaren Zeugnissen für die besondere Feier des Todestages Jesu theils vor, theils nach jenem **Conc. Tolet. IV.** Auch mangelt es nicht an frühern und spätern Homilien auf diesen Tag, worin nicht selten die Redner das Eigenthümliche desselben mit andeuten. In der Folge wurde der 6. Tag in der Woche immer feierlicher und die römische, wie die griechische Kirche wetteiferten in dieser Beziehung mit einander, wie sich dieß aus dem weiter unten Gesagten ergeben wird.

Wie am grünen Donnerstage ist auch die Onomatologie dieses Tages reichhaltig. Die älteste Benennung ist:

1) *πάσχα σταυρώσιμον*, vergl. den Art. Osterfest. Man nannte den Charfreitag auch

2) *Σωτηρία*, **dies salutaris**, weil Christus für das Heil gestorben sei.

3) Der gute Freitag, in England **Good Friday, Bingh. vol. IX. p. 236** wegen der Güte und Liebe, welche Christus den Sündern bewiesen, und weil er wieder gut gemacht habe, was die Menschen verdorben hatten. Vergl. **Clajus l. l. §. 7.**

4) **Dies absolutionis**, wegen der feierlichen Ankündigung der Sündenvergebung überhaupt und der Lossprechung der Büßenden von den Kirchenstrafen. So sagt **Ambrosius Epist. 33. Erat dies, quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in ecclesia poenitentia relaxatur.**

5) **Coena pura**, welcher Ausdruck schon beim Irenäus vorkommt, bezieht sich nicht sowohl auf's Abendmahl, als auf die Vollkommenheit der Fasten, in welchem Sinne auch Tertullian dieses Wort braucht.

6) Eine schon in der alten Kirche gewöhnliche und bis in das Mittelalter herab gebrauchte Benennung ist **Parasceue**, *Παρασκευή*, Rüsttag. Dieser Name ist eigentlich am wenigsten bedeutungsvoll, denn er zeigt überhaupt jeden Vorbereitungstag auf einen Sabbath oder ein Fest an, daher Mt. 15, 42 *προσάββατον*. Im Talmud geschieht zum öftern Erwähnung des Vorsabbaths, Vorpascha, Vorpfingsten, **Deyling observ. sacr. I. p. 262. Westen. N. T. Tom. 1. p. 513.**

Vorzugsweise hat das *πάσχα σταυρώσιμον* so geheißen, weil Christus in parasceue ad pascha gelitten habe. Mt. 22, 62. Marc. 15, 22. Luc. 23, 54. Joh. 19, 14. (S. den Art. Rüsttag in Winers biblischem Reallexicon) Merkwürdig ist aber der Name deswegen, weil er von der fortwährenden Beibehaltung jüdischer Vorstellungen und Gebräuche zeugt. Vergleicht man hiermit, was die jüdische Archäologie von der Feier des großen Versöhnungstages erzählt, so findet man die größte Aehnlichkeit mit den Gebräuchen der christlichen Kirche an diesem Tage. Man vergl. damit, was bei dem Art. Char-, große, heilige Woche über denselben Gegenstand ist erinnert worden. Höchst wahrscheinlich hat die Parallele, welche der Verfasser des Briefes an die Hebräer besonders K. 8—10 zwischen Christus und dem jüdischen Hohenpriester und seinen Verrichtungen am großen Versöhnungstage zieht, die nächste Veranlassung zu dieser in ihrer Art einzigen Combination gegeben.

7) **Charfreitag.** — Diesen Namen erklären einige nach der Ableitung von *χάρις*, Gnade, Huld, oder carus (lieb, theuer). Daraus mag sich auch der Umstand erklären, daß die meisten immer noch Charfreitag, Charwoche, statt Kar-Freitag, Kar-Woche, schreiben. Bei den Juden wurde der große Versöhnungstag ebenfalls יום טוב der gute Tag genannt. Bodenschatz kirchliche Verfassung der Juden. 2r Thl. S. 212. Andere leiten das deutsche Kar-Freitag von Karo, Karin, Strafe, ab, so daß es *κατ' ἀντίφρασιν* zu erklären wäre: der Tag, wo die Strafe erlassen wird. — Noch andere denken hier an die strengen Fasten dieses Tages, wohin auch die Etymologie von Carena, carême (i. e. jejunium) führt. Vergl. über Etymologie und Orthographie des Charfreitags und der Charwoche in Hildebrand's Archiv für die Parochialgeschichte Deutschlands. Jg. 1833. Heft 1.

II) **Eigenthümliche Feier dieses Tages.** — Die große Thatsache, an welche der Charfreitag erinnert, mußte gemischte Gefühle der Trauer, des Schmerzes, aber auch der Freude und Dankbarkeit erregen. Dieser Tag soll daher recht eigentlich ein elegischer seyn und Wehmuth und Wonne mit einander verbinden. Darin stimmen alle ältere Nachrichten überein, daß der Gottesdienst bei der jährlichen Todesfeier Jesu viel einfacher als gewöhnlich und in manchen Punkten verändert war, und daß mehrere eigenthümliche Gebräuche den Charakter dieses Tages bezeichneten. Jedoch ist zu bemerken, daß mehrere dieser Gebräuche nicht die Observanz der alten Kirche für sich haben, sondern mehr einer spätern Zeit angehören. Zu den Auszeichnungen dieses Tages können gerechnet werden

1) **ein besonders strenges Fasten.** — Darüber ist ein früheres Zeugniß vorhanden in dem Sendschreiben des Dionysius von Alexandrien, welches canonische Auctorität hat (vergl. Rößlers Bibliothek der Kirchenväter Thl. IV. S. 258 ff.) wo das Fasten an diesem Tage für eine unerläßliche Pflicht erklärt wird. In diesem Geiste erklärt sich auch später der 7. und 8. Canon des Conc. Tolet. IV. a. 633, wo es heißt: Et quia totum eundem diem universalis ecclesia in moerore et abstinentia peragit; quicunque in eo jejunium praeter parvulos, senes et languidos, ante peractas indulgentiae preces resolverit, a paschali gaudio repellatur; nec in eo sacramentum corporis et sanguinis domini percipiat, qui diem passionis ipsius per

abstinentiam non honorat. Wer also auch im Fasten weniger streng gegen sich war, mußte doch die Parasceve und den heiligen Sabbath das Fasten beobachten.

2) Die Büßenden wurden von den Kirchenstrafen freigesprochen, nachdem die ihnen auferlegte Strafzeit beendigt war und sie die Annäherungsstufen zu der Gemeinde der Gläubigen durchlaufen hatten. **Conc. Tolet. can. 7.** und **8. Constitut. apost.** §. 18. Auch geschah an diesem Tage die feierliche Verkündigung der Sündenvergebung, wie die bereits angeführte Stelle aus Ambros. 33. Briefe beweist.

3) Schon in der ältesten Zeit wurde die Leidensgeschichte Jesu nicht aus der eingeführten Harmonie der Evangelisten, sondern aus dem Johannes allein vorgelesen, und diese Erzählung diente zum Texte. Später erklärt dieß **Durandus** in seinem **rational. officior. divinor.** daraus, daß Johannes ein standhafter Augenzeuge des Leidens und Sterbens Jesu gewesen sei und sein Evangelium auch am spätesten geschrieben habe.

4) Es wurden alle die sonst gewöhnlichen Introitus, Intonationen, Acclamationen, Doxologien u. s. w. weggelassen. (S. den Art. Liturgie). In spätern Zeiten ward der Gesang weder von Musik noch von der Orgel begleitet. Statt der Hymnen wurden die Lamentationen des Jeremias, das *κύριε ἐλέησον* u. a. gesungen. Ja, in manchen Gegenden durfte gar nicht gesungen, sondern blos gebetet werden, und zwar nicht laut, sondern mit leiser, gepreßter Stimme.

5) In der lateinischen Kirche durfte am Charfreitag, so wie am grünen Donnerstage und an dem großen Sabbathe nicht mit den Glocken geläutet werden, wovon Schmidt **historia Festor. et Dominicar.** p. 118 aus Durandus eben so lächerliche als kleinliche Ursachen anführt. Z. B. weil die Apostel an diesem Tage geschwiegen hätten, weil der Gebrauch des Holzes die Niedrigkeit Jesu besser abbilde, als der Gebrauch des tönenden Erzes u. dergl. m.

6) Man unterließ das gewöhnliche Kniebeugen (**genuflexio**) beim Eintritt in die Kirche, bei dem Annähern an den Altar, bei der Communion, beim öffentlichen Gebete u. s. w. Auch mußte der Bruderkuß und die Umarmung (*φίλημα ἅγιον καὶ ἀσπασμός*) beim Abendmahl wegfallen. Dieß geschah nach **Berno** in **serm. de jejunio quatuor tempor.**, um weder den Juden, welche Jesum durch Kniebeugen verhöhnten (Mt. 27, 29.), noch dem Judas, der den Meister durch einen Kuß verrieth (Mt. 26, 48—49.) ähnlich zu werden.

7) Die Elemente des Abendmahles wurden nicht consecrirt, sondern von der Consecration des vorigen Tages her ausgetheilt. Dieß ist die sogenannte **Praesanctificatio, Missa Praesanctificatorum, sicca** u. s. w. Zuweilen verweigerte man die Communion an diesem Tage gänzlich, was aber durch Kirchengesetze, z. B. **can. 7.** des **Concil. Tolet. IV.** verboten wurde. Jedoch ist die **Praesanctificatio** in der griechischen Kirche früher als in der lateinischen vorhanden, indem Hildebrand (**libellus de diebus festis** p. 69) zeigt, daß nur der **Ordo romanus**, welcher ungefähr gegen das 8. Jahrhundert verfertigt wurde, etwas davon erwähnt. Auch weicht die ganze Administration des Abendmahls von dem gewöhnlichen Ritus ab. Hierüber ist außer Durandus besonders das **Officium hebdom.**

sanct. secundum Missale et Breviar. Rom. p. 212—295 zu vergleichen.

8) Die Altäre wurden ihrer Bekleidung, Decken, Zierrathen, Leuchter u. a. beraubt. Auch von den Pulten wurden die Decken weggenommen. Das Kreuz ward bedeckt und erst am folgenden Abende unter besondern Ceremonien wieder enthüllt und zur Beschauung und Anbetung aufgestellt. Zuweilen geschah die Verhüllung schon früher. Vergl. Durandus l. c. n. 10. 14. 21. 22.

9) In spätern Zeiten wurden bei den Griechen, wie bei den Lateinern, Aufzüge, Prozessionen mit dem Kreuze, dramatische Darstellungen der Leidensgeschichte und des Leichenbegängnisses Jesu u. s. w. gewöhnlich (s. den Art. Prozession), die aber nicht im Geiste der alten Kirche sind und von den Einsichtsvolleren immer für Mißbräuche erklärt wurden. Auch ist in Absicht auf die Zeit hier ein großer Unterschied, indem manche Festlichkeit hier am Charfreitage, dort am großen Sabbathe, und so umgekehrt üblich waren. Die Ceremonien der griechischen Kirche beschreibt Leo Allatius de Dominicis et hebdomatib. graec. c. 21. p. 1447—1448. Die der Lateiner hat unter andern Thom. Neogeorgus (Regn. Papistic. l. IV.) besungen. Auch verdient hier Hospinian. de orig. Fest. p. 78 nachgelesen zu werden.

10) Wann die Legende von der heiligen Berenice oder Veronica und dem Schweißtuche Christi entstanden sei, ist nicht mit Gewißheit zu bestimmen (s. den Art. Veronica). Die erste Spur, welche man davon findet, ist nur eine Indulgenz, welche der Papst Innocenz IV. im J. 1250 dafür ertheilte. Seitdem ist das Wort Veronica so in den kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen, daß es geradezu Sudarium bedeutet und daß man Vendentes Veronicas sagt. S. Macri Hierol. s. h. v. und Haemorroissa. Nicht ganz befremdend kann es scheinen, wenn in der römischen Kirche später die Charfreitagsfeier in einen Denktag des hölzernen Kreuzes, an welchem Jesus gelitten habe, ausartete, da schon die frühern, besonders die griechischen Kirchenväter mit diesem Ausdrucke sehr allegorisirten und spielten. Augustinus dagegen in der lateinischen Kirche, Leo der Gr., Gregorius der Gr., Petrus Chrysologus u. a. machen davon eine ehrenvolle Ausnahme und man findet in ihren Homilien viel Fruchtbares und wahrhaft Praktisches. Treffend ist die Bemerkung Hildebrands de diebus festis p. 69, wo er das Unhaltbare zeigt, wenn sich die späte römische Kirche, um ihre Kreuzesverehrung am Charfreitage zu rechtfertigen, auf eine Homilie des Chrysostomus über das Kreuz Christi berufe. Errant autem Pontificii, sagt er hier, qui in honorem ligneae crucis Parascevem agunt, ideo, quod dudum S. Chrysostomus Homiliam de cruce Christi, qua magna crucis Christi encomia continentur, die Parasceues habuerit. Sed sciant Studiosi ss. Antiquitt., quae Chrysostomus in laudem crucis protulit, non de ligno Crucis, sed de passione Christi crucifixi intelligi debere.

Uebrigens ergiebt sich, daß die zeither angeführten Gebräuche theils einer frühern Zeit angehören, theils einer spätern. Zu den erstern mögen ungefähr die bis Nr. 3. angeführten gehören, zu den letztern aber die übrigen. Der Grund aber und die Zeit, warum und wann die zuletzt angeführten Gebräuche eingeführt wurden, wird sich in

den Artt. Liturgien, Glocken, Messe, Christusbilder, Prozessionen u. dergl. schicklicher nachweisen lassen, bei welcher Gelegenheit wir auf das hier Gesagte wieder aufmerksam machen werden.

III) **Wie dieser Tag in der heutigen christlichen Welt gefeiert werde.** In den beiden Systemen der griechisch- und römisch-katholischen Kirche hat sich vieles noch von den eben erwähnten Gebräuchen erhalten. Anlangend

a) **die griechisch-katholische Kirche**, so findet das Gesagte Bestätigung, wenn wir die bereits angeführte Stelle aus Leo Allatius (†. 1669) darüber vergleichen, wo das Eigenthümliche der Liturgie an diesem Tage nachgewiesen ist. Ueberhaupt wiederholt sich hier die Bemerkung, daß die Form des äußeren Gottesdienstes in dieser Kirche erstarrt ist und daß wir sie im Ganzen noch unverändert so wiederfinden, wie sie z. B. Leo Allatius im 17. Jahrhundert in einzelnen Beziehungen beschrieben hat. Feierlich wird der Charfreitag auch bei den griechischen Christen begangen, doch mehr in den Klöstern. Die Sitte, welche Elsner (in seiner neuesten Beschreibung der griechischen Christen in der Türkei 1737) vor hundert Jahren anführt, daß nämlich 4 Priester das Bild Christi auf ein Tuch gemalt und an den 4 Enden gefaßt, in der Kirche herumtragen, um das Leiden und Sterben Jesu recht anschaulich darzustellen, haben neuere Reisende wiederholt erzählt. Besonders ist bei den Griechen die an diesem Tage gewöhnliche Vigilie *ἀγρυπνία τῶν παθῶν* vorzüglich festlich. — Doch häufen sich die kirchlichen Cerimonien bei den Griechen mehr zusammen am Vortage des Osterfestes und am Osterfeste selbst.

b) **Römisch-katholische Kirche.** Wie hier die ganze Charwoche feierlich ausgezeichnet wird, so ist dieß besonders mit dem Charfreitage der Fall. Wir ziehen nur ins Kurze zusammen, was neuere liturgische Schriftsteller über diesen Tag anführen und geben aus Grundmayr's liturg. Lexicon Folgendes: „Am Charfreitage wird keine „Messe gelesen, sondern der Gottesdienst fängt nach dem Gebrauche „der ersten Kirche mit Lesung zweier Lectionen an, doch ohne Titel, „weil Christus gestorben ist, der uns, wie die Titel die Bücher er„leuchten, mit seiner Gnade erleuchtet hat. Eine Lection wird aus „dem Gesetze, die andere aber aus den Propheten gelesen, zum Zeichen, „daß Christus für die Heiden und Juden gestorben ist. Darauf wird „die Passion, wie sie im Evangelium Johannis enthalten ist, abgele„sen, aber ohne Lichter, weil nämlich Christus, als das Licht der „Welt, durch den Tod erloschen ist. In einigen Orten war es vor „Zeiten üblich gewesen, daß man während des Absingens der Passion „einige weiße Tücher oder Kleidungsstücke auf den Altar legte, welche „während der Worte: „sie haben unter sich die Kleider vertheilt" von „dem Subdiacon, um die Geschichte, wie die Soldaten die Kleider „Christi von seinem Leibe weggerissen haben, wahrhaft vorzustellen, „weggenommen wurden. — Nach der Passion betet der Priester zu „Gott mit Kniebeugen für alle Menschen, weil auch Christus für alle „Menschen gebetet hat; der Priester betet zwar auch für die Juden, „allein er beugt nicht die Knie, weil die Juden mit Kniebeugen Chri„stum verspottet haben. Nach diesem wird das verdeckte Crucifix auf „dreimal ganz abgedeckt, weil auch Christus ganz entblößt an dem

„Kreuze der ganzen Welt vorgestellt worden ist, und zur Anbetung „ausgestellt. Der Priester zieht sodann die Schuhe aus, küßt das auf „der Erde liegende Kreuz, und betet nicht zwar solches, sondern Christum an, welcher mit seinem Blute das Kreuz geheiligt und dieses „Werkzeug seines Todes der ganzen Welt verehrungswürdig gemacht „hat. — Nach geschehener Kreuzanbetung wird die heilige Hostie, „welche Tags vorher consecrirt worden ist, auf den Altar getragen, „von dem Priester mit einer Hand in die Höhe gehoben und hernach „von ihm genossen. Diese ganze Handlung ist deßwegen keine wahre „Messe zu nennen, weil nämlich keine Verwandlung vor sich geht. „Die Ursache davon mag wohl diese seyn, weil an diesem Tage die Kirche „das Gedächtniß des blutigen Kreuzopfers begeht, mithin nicht anständig „und schicklich wäre, daß andere Priester dieses Opfer erneuerten. — „Am Ende des Gottesdienstes wird gemeiniglich das allerheiligste Altarsacrament zur öffentlichen Anbetung ausgesetzt und an einigen Orten, besonders in Deutschland, über die sogenannten heiligen Gräber „zur Anbetung ausgesetzt, welche nur deswegen von frommen Christen „eingeführt sind, damit das gemeine Volk durch solche äußerliche Vorstellungen des Grabes und des schmerzhaften Kreuzestodes des göttlichen Erlösers mehr gerührt und zur Andacht ermuntert werden sollte." Die gleichsam theatralische Aufführung der Leiden Jesu am Charfreitage, die, wenn auch nicht überall, doch hin und wieder in Deutschland üblich wurde, leitet Binterim 5r Br. 1'r Thl. von den Klostergeistlichen ab. Die Bischöfe, sagt er, die im Mittelalter häufig aus den Klostergeistlichen gewählt wurden, wie auch die Canoniker, welche die Klosterdisciplin und Gebräuche gern nachahmten, führten diese Ceremonien ein. Das erste Beispiel haben wir an dem heiligen Ulbaricus, Bischof zu Augsburg, in dessen Lebensbeschreibung erzählt wird, daß er den heiligen Leib ins Grab gelegt und einen Umgang durch die Kirche gehalten habe. Im 12. Jahrhundert hatte Rom diesen Gebrauch auch angenommen. Im 13. Jahrhundert (vielleicht auch noch früher) waren die heiligen Gräber in dem cölnischen Erzbisthume auch schon bekannt. Eine bis in die kleinsten Einzelnheiten gehende Beschreibung von den Ceremonien der römisch-katholischen Kirche findet man in Müllers Lexicon der römisch-katholischen Liturgie Art. Hebdom. major p. 123—132.

c) Protestantische Kirche. Auch hier wird der Charfreitag als ein bedeutungsvoller Festtag begangen und in Städten gewöhnlich als ein ganzer Feiertag gefeiert. Er ist in mehreren deutsch-protestantischen Staaten dadurch noch feierlicher gemacht worden, daß der allgemeine Buß- und Bettag auf denselben verlegt worden ist. (S. den Art. Bußtag.) Jedoch ist alles sinnlich-pomphafte Ceremoniell davon entfernt. Nur die Gesänge, die Predigt und in der lutherischen Kirche die schwarze Kirchenbekleidung weisen auf die ernste Bedeutung des Tages hin. Der auf dem ersten Anschein auffallende Umstand, daß der Charfreitag in manchen deutschen protestantischen Staaten nur als halber Feiertag zu begehen angeordnet war, läßt sich vielleicht aus dem Umstande erklären, daß die Frühlings-Ackerbestellzeit in die sich häufenden Feiertage der Osterzeit fällt, wodurch freilich, besonders bei ungünstiger Witterung, der Landmann sehr gestört wird. Fast alle Particularkirchen des Protestantismus erkennen die hohe Bedeutung des Charfreitags, und es ist darum

auffallend, daß Semberg schottische Nationalkirche p. 118 ausdrücklich bemerkt, der Charfreitag werde in diesem Kirchenvereine nicht gefeiert. Noch wird in größern protestantischen Städten dieser Tag auch durch classische Kirchenmusiken theils während des Gottesdienstes, theils auch in den Stunden nach demselben ausgezeichnet. Beides findet z. B. in Dresden und Leipzig statt. Ob das Absingen der sogenannten Passion in mehreren protestantischen Gemeinden noch üblich sei, wo einzelne Singstimmen, Personen aus der Leidensgeschichte vorstellend, recitativisch Worte aus den Evangelien sangen, auf welche inhaltsverwandte Choräle folgten, hat der Verfasser nicht genau erfahren können. Von einigen Thüringer Landgemeinden ist ihm dieß versichert worden. Er erinnert sich aus seiner Jugend, daß dieser kirchliche Wechselgesang die Gemeinden sehr ansprach, daß man aber gewöhnlich Noth hatte, für die Singparthie des Judas ein Individuum zu finden.

Ueber den Charfreitag und die Feier desselben in Schweden ertheilt Schubert in seinem gehaltreichen Buche: Schwedens Kirchenverfassung ꝛc. folgende Nachricht: „Bei den Schweden heißt der Charfreitag Läng-„fredag, d. i. langer Freitag, nach Einigen zur Erinnerung, wie lang „und beschwerlich dieser Tag dem Erlöser geworden; wahrscheinlicher von „der Verlängerung des Gottesdienstes an diesem Tage. Auf dem Lande „wird der Vor- und Nachmittagsgottesdienst in ununterbrochener Folge „gefeiert, so daß auch dieser um Mittag beendigt ist. In den Städten „wird dreimal gepredigt, am Vormittag über Leiden und Kreuzigung, „am Nachmittag über das Begräbniß Christi. Der Altar ist schwarz „bekleidet und der Prediger im schwarzen Meßgewande. Die Orgel „schweigt. Auch das Absingen vom Altare unterbleibt." Eben so soll auch die Herrnhuthische Charfreitagsfeier viel Rührendes und Erweckliches haben.

43.

Charwoche (Hebdomas magna).

I. Umfang und Namen derselben. II. Eigenthümliche ihr angehörende Feierlichkeiten. III. Spuren davon in der heutigen christlichen Welt.

Godofredi Ludovici de septimana sancta. Lipsiae 1692. 4. — Joan. Faes Luneburgens. de hebdomade magna ex omni antiquitate veneranda. Bremae 1695. — Andreas Westphal de hebdomade magna. Gryphiswaldiae 1706. — J. M. Fischer solemnia vet. ecclesiae antepaschalia. Lips. 1704. — Hospinian. de origine festor. etc. 1611. p. 53. Joach. Hildebrandi de diebus festis libellus. 1718. p. 61. Jo. Andr. Schmidii historia festor. et dominicar. 1726. p. 116. Bingh. l. l. vol. IX. l. XX. C. 5. p. 88 f. Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer. Halle 1768 p. 334. Augusti's Denkwürdigkeiten rc. 2r B. 1818. 2r B. p. 34 ff. Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche. Berlin 1822. 3r Thl. p. 259.

1) Umfang und Namen der großen Woche. — Die Benennung heilige Woche, Leidenswoche τὸ πάσχα kommen schon bei Ignatius in ep. ad Philadelph. und bei mehreren andern Schriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts vor, aber ἑβδομὰς μεγάλη (woraus die Lateiner bald hebdomas magna, bald septimana major gemacht haben) findet man erst in den Constitut. apost. l. VIII. c. 33., sodann sehr häufig beim Chrysostomus. In kirchlich-politischer Hinsicht konnte sie so heißen, weil sie anfangs mehrere Tage in sich begriff, als eine gewöhnliche Woche. Der ganze aus 15 Tagen bestehende Oster-Cyclus hieß Pascha oder die große Woche und vereinigte das sogenannte πάσχα σταυρώσιμον und ἀναστάσιμον, welche beide gleiche Rechte und Privilegien, aber einen verschiedenen äußeren Character hatten, indem bei der ersten Woche mehr Ernst und Trauer, bei der letzten hingegen mehr Freude und Heiterkeit vorherrschte. Daß man in dieser Ausdehnung, in diesem Umfange von der großen Woche im 4. Jahrhundert sprach, zeigt Scaliger de emendatione tempor. p. 776. Im Codex Theodos. l. II. tit. 8. l. 2. heißt es: Sanctus quoque Paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero, vel sequuntur, in eadem observatione numeramus. Auch in andern Gesetzen und in einer Homilie Augustins Dominica in albis werden ausdrücklich quindecim dies paschales genannt. Man vergl. hierüber besonders Bingh. l. l.

vol. IX. p. 87—88., wo man mehrere Zeugnisse dieser Art gesammelt findet. Wenn daher andere Kirchenväter, wie z. B. Chrysostomus, den Ausdruck große Woche auf eine andere Art erklären, nämlich von den großen übernatürlichen Wundern, und von den ausgezeichneten Werken unsers Heilandes, die in dieser Woche vollbracht worden sind, so darf man nicht vergessen, daß sie mehr eine erbauliche, dogmatische Erklärung davon geben wollten. — Dennoch ist es später herrschender Sprachgebrauch geworden, blos die Tage vom Palmsonntage bis zum Sonnabend vor Ostern unter der großen Woche zu verstehen. Die einzelnen Tage, da ein jeder als dies festus betrachtet werden soll, zählt man als feria secunda, tertia, quinta, sexta u. s. w. Mehrere von den zahlreichen Benennungen dieser Woche lassen sich leicht erklären, dahin gehören ἑβδομὰς τοῦ πάσχα, hebdomas nigra (im Gegensatze der dominica in albis) hebdomas crucis, sancta, inofficiosa, muta. Ἄπρακτος ist sie von Constantin dem Gr. genannt mit Rücksichtnahme auf die Unterlassung aller öffentlichen Arbeiten, auf die Entfernung aller Hindernisse und Störungen der Andacht durch Musik, Tanz, Schauspiel rc. Selbst der Gebrauch der Orgeln und Glocken war später zu gewissen Zeiten untersagt. Nach dem, was über den Namen Charfreitag erinnert worden ist, lassen sich auch die zwei einander entgegengesetzten Benennungen von hebdom. poenosa und indulgentiae ohne Mühe erläutern, so wie auch der Gesammtname Charwoche. (S. den Art. Charfreitag.) Hebdomas ultima erklärt sich aus dem Jahresanfang in früherer Zeit, wo das Jahr mit dem Osterfeste begann. Doch nehmen hier auch Andere besonders Rücksicht auf die alte Vorstellung, daß Christus in der Nacht des großen Sabbaths wiederkommen und alsdann der jüngste Tag erfolgen werde. Am schwierigsten scheint die Erklärung des Namens authentica zu seyn. Authenticus ist nach Einigen so viel wie insignis, nach Dufresne Glossar. ad script. med. et infim. etc., so viel als canonizatus. In den meisten antiquarischen Schriften ist dieser Ausdruck ganz ohne Erklärung gelassen. Augusti l. l. wagt hier die Vermuthung, daß sich dieser Name vielleicht auf die Streitigkeiten über den Termin der Paschalfeier beziehe, und so viel heiße, als der wahre, richtig bestimmte Zeitpunkt, wo man das Osterfest begehen soll. Dann würde authentica in seiner natürlichen und gewöhnlichen Bedeutung genommen.

II) Eigenthümliche Gebräuche, Feierlichkeiten und Gewohnheiten in der großen Woche. — — Nach dem Zeugnisse des Paul Diac. l. II. hist. Rom. trug auch Constantin der Gr. zur größern Auszeichnung dieser Woche nicht wenig bei. Doch werden wir hier nur kurz und im Allgemeinen das Nöthige erinnern dürfen, da bei den einzelnen Tagen, die mit dem Osterfeste zusammenhängen und bei dem Feste selbst schon Mehreres der Art hat bemerkt werden müssen. Hierher gehörige Bemerkungen dürften folgende seyn:

1) Es verdient die sorgfältige Auswahl der Lectionen für diese Woche, sowohl in der griechischen als in der lateinischen Kirche bemerkt zu werden. Man vergl. Leo Allatius de dominicis et hebdomad. recent. Graecor. p. 1446—1448. Edm. Martène de antiq. rit. l. III. c. 12 seqq. Auch verdient aus Durandus, Gavanti u. a. der Grundsatz angeführt zu werden, daß die öffentliche Erwähnung der

Heiligen in dieser Zeit aus dem Grunde unterbleiben müsse, damit man sich allein mit Christus beschäftigen könne.

2) In dieser Woche war das Fasten anhaltender und strenger, als in den vorhergehenden Vorbereitungswochen auf die Osterzeit. (Man vergl. was darüber bei den Artt. Charfreitag und großer Sabbath erinnert worden ist.) Epiph. haeres. 29. c. 5. et expos. fidei n. 22.

3) Man bezeichnete die Tage in dieser Woche durch besondere Andachtsübungen, durch Enthaltsamkeit aller Art, durch reichliches Almosen u. s. w. Cäsarius, Bischof zu Arles (ums Jahr 570) sagt daher: Proximis ante pascha diebus eleemosynas date, precibus, jejuniis, vigiliis, veluti gemmis vos ornate, pacifice etiam cum inimicis vivite. Wie man sich auch in dieser Woche einer besondern Stille und Eingezogenheit zu befleißigen habe, zeigt Conc. Matiscon. II. (a. 585). Constitut. apost. 8, 33.

4) In dieser Woche trat ein völliges Justitium, ein Stillstand in den gewöhnlichen gerichtlichen Verhandlungen, ein, so daß gar keine bürgerlichen Geschäfte, Rechtshändel und Klagesachen angebracht und geführt werden durften. Cod. Theodos. l. 2. tit. 8. de feriis leg. 2. Augustin. Sermo 19.

5) Das Los- und Freilassen der Gefangenen und der Sclaven und das Befreien von den gewöhnlichen schweren Handarbeiten der Diener und Dienerinnen, wenigstens einen Theil der großen Woche hindurch, ist ausführlicher angezeigt in dem Art. Ostern bei der sogenannten Osterfreude. Genau deutet besonders Chrysostomus die eigenthümlichen Gebräuche der großen Woche an in seiner 30. Homilie in Genes. X. Wir wollen nur eine Stelle aus dieser Rede mittheilen, um darzuthun, welche Wichtigkeit der Redner ihr beilegte. „Diese „Woche heißt die große," sagt Chrysostomus, „nicht, weil ihre Tage län„ger oder an Zahl mehr sind, wie in den übrigen Wochen, nein, darin „ist sie den andern gleich. Wohl aber wird sie so genannt, weil in „ihr von unserm Herrn große Dinge ausgeführt worden sind. Denn „in dieser großen Woche wurde die Tyrannei des Teufels zerstört, der „Tod vernichtet, jener Starke gefesselt, seine Werkzeuge ihm entrissen, „die Sünde zerstört, der Fluch aufgehoben, das Paradies geöffnet und „der Himmel zugänglich gemacht.— In einer andern Stelle derselben „Rede heißt es: „Wir verehren aber nicht allein diese Woche, sondern „dieß thun auch die Beherrscher unsers Reiches, und dieß geschieht nicht „etwa, wie es sich gerade trifft, sondern sie geben allen Beamten in „den Städten Ferien, damit sie frei von Geschäften diese Tage dem „geistigen Dienste widmen können. Deshalb sind auch die Thü„ren der Gerichtssäle geschlossen; sie sagen gleichsam, der Zwist und der „Hader und die Strafen mögen ruhen, die Hände des Nachrichters „sollen feiern, die Wohlthaten des Herrn sollen allgemein seyn, und „selbst unsere Sclaven sollen etwas Gutes davon genießen."

III) Große Woche in der heutigen christlichen Welt. In der griechischen wie in der römisch-katholischen Kirche behauptet diese Woche immer noch ihre alte Festlichkeit. Jedoch gilt dieß vorzugsweise von den letzten 3 Tagen dieser Woche, worüber wir eigene Artikel gegeben haben. Von dem Anfange der Charwoche sagt Bin-

terim l. l. 5r B. 1r Thl. p. 179: „In den drei ersten Tagen der heiligen Woche sind keine besondern Cerimonien vorgeschrieben. Selbst die Abänderungen in dem Officium sind nicht erheblich. So verhält es sich auch im Cultus der Protestanten, wo genau genommen nur der grüne Donnerstag und Charfreitag (s. diese Artt.) durch eine kirchliche Feier ausgezeichnet sind. Besondere kirchliche Gebräuche, wie in der griechischen und römischen Kirche (vergl. den Art. Sabbatum magnum) finden bei den Protestanten, wenn man die Herrnhutische Gemeinde ausnimmt, nicht statt.

44.

Chorepiscopi.

I. Name, Begriff und Ursprung der Chorepiscopen. II. Erörterung der Streitfrage, ob sie dem Range nach nur Presbyter oder wirkliche Bischöfe gewesen seien? III. Verrichtungen und Auszeichnungen derselben. IV. Geflissentliches Unterdrücken des Chorepiscopats in der morgenländischen wie in der abendländischen Kirche.

Literatur. Rabani Mauri Opusculum de Chorepiscopis. S. Harduin. Collect. Concil. T. V. p. 1417 seqq. — Pomp. Sarnelli: De Chorepiscopi della dignità vescovile et de suoi titoli. S. Sarnelli Lettere eccles. Venetiis 1716. Lett. V. — Casp. Ziegler de Episcopis 1686. l. 1. c. 13. — Henr. Hammondi de Episcopis etc. Dissert. III. — Planck's Geschichte der christlich-kirchlichen Verfassung 1r Thl. S. 76—78. S. 526 ff. — Iust. Henning Boehmeri dissertatt. jur. eccles. antiq. ad Plinium secundum etc. dissert. V. de Christian. coetib. in vicis et agris. Bei Du Fresne und Suicer die Artt. Chorepiscopi und Χωρεπίσκοποι. Augusti l. l. 11r B. p. 100 ff. und Binterims Denkwürdigkeiten 1r B. 2r Thl. S. 386—415.

I) Name, Begriff und Ursprung der Chorepiscopen. Chorepiscopus erklärt Dionysius Exiguus zum 10. Canon der Synode von Antiochien: qui in vicis vel possessionibus chorepiscopi nominantur. Daraus ergiebt sich, daß er im Griechischen gelesen habe: τοὺς ἐν ταῖς χώραις ἢ κώμαις καλουμένους χωρεπισκόπους. Weniger glücklich leitet dieß Wort Rabanus Maurus aus Unwissenheit der griechischen Sprache (institutio sacerdot. l. 1. c. 4.) vom Choro in der Kirche, wo der Altar stand und sonst das Presbyterium versammelt war, her. Die erste Erklärung ist aber vorzuziehen, weil die Chorepiscopi über die Gegenden außer der Stadt, über die Landgüter, Flecken und Dörfer auf dem Lande die Aufsicht gehabt haben. Im Lateinischen nannte man sie episcopos vilanos, rurales, auch vicarios. — Dieser Name kömmt vor dem 4. Jahrhundert nicht vor, obgleich das kirchliche Amt, welches er bezeichnet, bereits von dem Beginnen des Christenthums an stattgefunden hat. Zum Theil erhellt dieß schon aus Act. 8, 25., wo Lucas von Petrus und Johannes sagt: πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαρειτῶν εὐηγγελίσαντο. Auch wird erzählt, daß Petrus in Lydda gelehrt habe, welches nach dem Zeugnisse des Josephus ein klei-

ner unbedeutender Flecken war. Noch deutlicher erklärt sich darüber Clemens Romanus in seinem ersten Briefe an die Corinthier, wo er von den Aposteln sagt: per agros (κατὰ χώρας) et urbes praedicantes, primitias suas, quas spiritu probaverant, credituris episcopos et diaconos constituerunt. Dieß bestätigt auch Plinius, ein Zeitgenosse des Clemens in dem bekannten Schreiben an den Trajan epist. I. c. 97., wenn er sagt: non civitates tantum, sed vicos etiam et agros superstitionis hujus contagionem (nämlich das Christenthum nach heidnischen Ansichten) pervagatam esse. Tertullian in seiner Apologie c. 1. schildert den Unwillen der Heiden, daß die christliche Religion sich nach allen Richtungen hin verbreite, nicht minder auch Iustin. Martyr. im Dialoge mit dem Juden Tryphon p. 345, wo es heißt: Solis, qui dicitur die, omnium, qui vel in oppidis, vel in agris degant, in eundem locum conventus sit. Diese Landgemeinden hatten daher in ihren religiösen Versammlungen dieselben Beamten, wie in den Städten. Noch im 3. Sec. nannte man die später sogenannten Landbischöfe, Bischöfe schlechthin, wie dieß die Väter lehren auf der Synode a. 270 zu Antiochien wider Paulus von Samosata, denn in der epistola synodica beim Euseb. h. e. c. 30. p. 281 drücken sie sich über die Anhänger jenes Paulus so aus: episcopos quoque vicinor. pagorum et civitatum nec non et presbyteros assentatores suos submisit, qui in suis ad populum concionibus eadem de ipso praedicarent. So urtheilt auch Hieron. ep. 35 ad Evagrium, wenn er schreibt: ubicunque fuerit episcopus sive Romae, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriae, sive Tanis ejusdem meriti, ejusdem et sacerdotii. Potentia divitiar. et paupertatis humilitas vel subliniorem, vel inferiorem episcopum non facit. Uebrigens deutet auch die Geschichte der ersten 3 Jahrhunderte Flecken und kleine Städte genug an, wo es Bischöfe gab. Ein Beispiel statt vieler sei hier Pepuza, ein kleiner Ort in Phrygien, wo der Vater des Gregorius Nazianzenus Bischof war. Aus diesen und ähnlichen Zeugnissen ergiebt sich nun, **daß es gleich anfangs unter den Christen sowohl in der Stadt als auf dem Lande Bischöfe gegeben habe, und daß die letztern durch den Namen gar nicht und dem Range nach nur insofern von den Stadtbischöfen unterschieden waren, daß diese einen größern Sprengel hatten und durch das Günstige des städtischen Aufenthaltes mehr äußeren Glanz genossen.** Wie es aber kam, daß man vom 4. Jahrhundert an die Bischöfe auf dem Lande durch den eigenthümlichen Namen Chorepiscopi auch in ihrem Amtsansehen tiefer zu stellen suchte, davon lassen sich folgende Ursachen anführen:

1) Die Idee einer gleichen Brüderschaft, welche im apostolischen Zeitalter und noch einige Zeit darauf unter den christlichen Kirchenbeamten vorherrschend gewesen war, hörte allmählig auf und man neigte sich immer mehr zu einem schärfer abgemessenen Subordinationssystem hin, wie es die Analogie der weltlichen Staatsverwaltung aufstellte. Darum entstand unter den Bischöfen selbst eine neue Rangordnung und sie unterschieden sich als Patriarchen, Metropoliten, Primaten und schlechthin sogenannte Bischöfe. Bei diesem immer mehr

überhand nehmenden ehrgeizigen Aufstreben darf es uns nicht wundern, wenn die Bischöfe in den Städten einen Vorzug vor ihren Collegen auf dem Lande forderten und ihn auch bei ihrem steigenden Ansehn zu Ende des 3. und zu Anfang des 4. Jahrhunderts erlangten. (Vergl. den Art. Bischof.)

2) Nicht minder trug auch dazu das allmählige Wachsthum der Gemeinden bei, nachdem Constantin der Gr. das Christenthum zur Staatsreligion erhoben hatte. Die Bischöfe sahen nun ihre Sprengel nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb ihres Stadtgebietes anwachsen, so daß sie die Aufsicht nicht allein mehr führen konnten, sondern vorzüglich auswärts gewisse Cleriker anstellen mußten, die dort ihre Stelle vertraten, und die sie häufig aus den Presbytern wählten. Standen nun diese eben darum in einem untergeordneten Verhältnisse zu den Stadtbischöfen, so lag es wenigstens sehr nahe, die Bischöfe auf dem Lande, die aus früherer Zeit noch üblich waren, auf eine gleich niedrige Stufe zurückzudrängen. Dieß Verfahren scheint auch die Synode zu Sardica 347 anzudeuten, wo zweierlei Landbischöfe berücksichtigt werden, neuere und ältere; denn von diesen letztern heißt es: **hos autem, qui ante haec ordinati sunt, nihil agere sine conscientia episcopi civitatis.** Dasselbe wiederholt auch der 57. Canon der Synode zu Laodicea a. 360 oder 63: **quod non oportet in vicis et pagis episcopos constitui, sed Periodeutas; eos autem, qui prius constituti sunt, nihil agere sine mente episcopi, qui est in civitate.** Mit diesen Worten legen die Väter besonders jener frühern Synode das Geständniß ab, daß schon frühere Bischöfe auf dem Lande bestanden haben, deren Würde man geflissentlich unterdrücken wolle.

II) Erörterung der Streitfrage, ob die Chorepiscopen dem Range nach nur Presbyter oder wirkliche Bischöfe gewesen seien. Man hat darüber gestritten, ob die Chorepiscopen im Besitze der wirklichen Bischofswürde gewesen seien, oder ob sie nur von den Stadtbischöfen abhängige Presbyter waren? Für die letzte Meinung haben sich die Scholastiker, die neuern Canonisten und selbst Protestanten erklärt. Die Behauptung hingegen, daß es eigentliche Bischöfe gewesen seien, wiewohl besonders in späterer Zeit mit sehr beschränkter Gewalt haben **Barlow, Hammondus, Beveregius in Conc. Ancyr. c. 13.** und **Blondellus in apolog. p. 95** gegen die päpstliche canonische Meinung vertheidigt. Vielleicht aber lassen sich beide Meinungen mit einander ausgleichen, wenn man die Zeiten genau scheidet. Ist von den ersten 3 christlichen Jahrhunderten die Rede, so hat uns die vorhin angeführte Stelle aus der **epistola synodica** der Synode zu Antiochien **a.** 270 (**Euseb. h. e. c.** 30. **p.** 281) bereits gelehrt, daß die Bischöfe in den Städten und auf dem Lande noch gar nicht von einander verschieden waren. Dasselbe deutet auch die bereits angeführte Stelle aus Hieronymus Briefen an, und besonders stimmt damit zusammen Athanasius in seiner 2. Apologie, wo er versichert, daß in Marcotis, einer Gegend bei Alexandrien, nur **presbyteri** gewesen wären, niemals aber ein **episcopus** oder **chorepiscopus**, wodurch er die **Chorepiscopos** ganz deutlich und ausdrücklich sowohl von den eigentlichen obern Bischöfen, als auch von den Presbytern unterscheidet.

Berücksichtigt man hingegen den Zeitabschnitt vom Ende des 3. Jahrhunderts bis zu den Synoden, die auf das Verdrängen der Landbischöfe absichtlich hinarbeiten, so möchten die Vertheidiger beider Meinungen Belege für ihre Behauptungen finden können. In diesen Zeitraum fällt einerseits noch die Christenverfolgung Maximins und andrerseits der Uebergang Constantins zum Christenthume, welcher eine Vermehrung der Christenzahl auch auf dem Lande zur Folge hatte, weswegen die Stadtbischöfe, die nun schon jetzt nach einem weitumfassenden Sprengel trachteten, Gehülfen außer ihrem Wohnorte brauchten. Beides vereinigt konnte auf die verschiedene Amtswürde der Landbischöfe Einfluß haben, wie dieß auch die Beschlüsse einiger Synoden in diesem Zeitraume nachweisen. — Im 13. Canon der Synode von Ancyra a. 314 nimmt zuerst auf diese Landbischöfe Rücksicht, allein sie betrachtet dieselben ganz als Presbyter, als solche, die selbst den Presbytern der Stadt nachstehen. Die Synode zu Neu-Cäsarea macht zwar schon einen Unterschied zwischen Landbischöfen und Landpresbytern, aber sie zeichnet die erstern noch nicht sehr aus. (Conc. Neocaes. c. 13.) Die Synode von Antiochien hingegen a. 341 redet von Landbischöfen, die wirklich zu Bischöfen geweiht sind. Vermuthlich hatten sich in der Zeit zwischen jener Ancyrischen und dieser Antiochenischen Synode (zwischen den Jahren 313 — 341) die Verhältnisse der Landbischöfe in Asien geändert. Als jene Synode stattfand, hatten kaum die Christenverfolgungen eines Maximin in diesen Provinzen ein Ende genommen. Die Zahl der Christen war noch nicht so groß, das System der Kirchenverfassung theils noch nicht ganz ausgebildet, theils selbst wieder zerrüttet. Damals bedurften die Dorfgemeinden wohl noch keiner eigentlichen Landbischöfe, Presbyter, welche im Namen des Stadtbischofs die Aufsicht über die Landgemeinden führten, und darum vielleicht Chorepiscopen, d. i. Aufseher über das Land, genannt wurden — diese konnten völlig hinreichen. — Als dagegen die letztere Synode ihre Schlüsse faßte, hatte das Christenthum schon eine längere Zeit geherrscht, die Zahl seiner Anhänger hatte beträchtlich zugenommen, man hatte für eine bestimmte Verfassung sorgen können. Vermuthlich sah sich mancher Bischof wegen der schnellen Vermehrung seiner Christen genöthigt, sich Gehülfen anzunehmen; er hatte darum den schon vorhandenen Chorepiscopen nun auch die bischöfliche Weihe ertheilt, und so waren jene Landbischöfe entstanden, deren steigendes Ansehen die Synoden schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts bedenklich fanden. Jedoch muß diese Einrichtung schon um das Jahr 325 stattgefunden haben; denn der 8. Canon des Nicen. Concils giebt den Rath, daß die Novatianischen und Meletianischen Bischöfe, wenn sie zur katholischen Kirche wieder zurückkehren wollten, Chorepiscopen oder Presbyter werden möchten, ut, wie es dort heißt, esse omnino in clero videatur, ne in civitate duo sint episcopi. Darin scheint auch der Grund zu liegen, warum sich oft die Synodalbeschlüsse so wenig übereinstimmend über die Landbischöfe vernehmen lassen.

III) **Was die Verrichtungen und Vorzüge der Landbischöfe betrifft**, so darf man nicht vergessen, daß die darüber vorhandenen Nachrichten schon der Zeit angehören, wo viele Stadtbischöfe bereits darauf hinarbeiteten, diese Mittelwürde zwischen sich

und den Presbytern ganz zu verdrängen. — Im Allgemeinen haben sie die meisten Amtsgeschäfte der Stadtbischöfe auf dem Lande verrichtet, jedoch immer in einer gewissen Abhängigkeit. Insbesondere gehören dahin vier Stücke.

1) Sie haben das Lehramt und die gottesdienstlichen Handlungen verrichtet, auch in Gegenwart des Stadtbischofes. Conc. Neocaes. can. 13—14. Conc. Rejense can. 3.

2) Sie haben die untern Geistlichen ordinirt, auch wenn der Bischof die Vollmacht dazu gab, Presbyter und Diaconen. Conc. Ancyr. c. 13.

3) Sie haben literas publicas und formatas gegeben, besonders dimissorias und pacificas (s. den Art. Briefe). Conc. Antioch. c. 8.

4) Sie nahmen Antheil an den Kirchenversammlungen und zwar nicht blos als Bevollmächtigte der Bischöfe (denn dazu konnten auch diaconi gebraucht werden), sondern in ihrem eigenen Namen. Daher findet man auch im Conc. Nicen. I. die Unterschriften von 9 Chorepiscopen, deren Bischöfe selbst zugegen waren. Auf der Synode zu Chalcedo hingegen im 5. Jahrhundert sind die Chorepiscopi im Namen der Bischöfe gewesen.

IV) Geflissentliches Unterdrücken des Chorepiscopats. — Im Allgemeinen ist zu bemerken, daß die Landbischöfe nicht an allen Orten gewöhnlich waren, und auch nicht überall gleiche Vorrechte genossen. In der morgenländischen Kirche fanden sie früher und häufiger statt als im Abendlande, wo selbst noch im 5. und 6. Jahrhundert das Heidenthum unter den Landleuten herrschte. Merkwürdig aber ist, daß man im Morgen- wie im Abendlande mit gleichem Eifer auf die Beschränkung und völlige Beseitigung des Chorepiscopats dachte. Als Ursache lassen sich anführen, die an manchen Orten gemißbrauchte Gewalt von Seiten der Landbischöfe, besonders aber der wachsende Ehrgeiz ihrer Collegen in den Städten, vorzüglich nach Constantin. Jetzt, wo man die Diöcesan-Verfassung immer vollkommener auszubilden strebte, mußten die Stadtbischöfe durch das Daseyn von Amtsgenossen auf dem Lande sich besonders beengt fühlen. Eine Gemeinde auf dem Lande, welche ihren eigenen Landbischof hatte, konnten sie doch nicht so geradezu als einen bloßen Anhang ihrer Stadtkirche ansehen und behandeln, wenn sie auch wirklich nur eine Colonie von ihr war; denn der Landbischof wollte immer auch ein Wort mitzusprechen haben, was ihm um so weniger verwehrt werden konnte, weil es ohne Zweifel auch einzelne Landbischöfe, so wie einzelne Kirchen auf dem Lande gab, welche ursprünglich und vielleicht eine geraume Zeit völlig unabhängig von jedem Stadtbischofe und von jeder Stadtkirche gewesen waren. Wenn also die Diöcesanverfassung in die Ordnung kommen sollte, in der man sie haben wollte, d. h. wenn alle kleinern Kirchen auf dem Lande wirklich den Stadtkirchen in ihrer Nähe subordinirt werden sollten, so mußte man zuerst daran denken, die Landbischöfe auf die Seite zu bringen, und daran fing man mit dem Anfange des 4. Jahrhunderts eben so eifrig als unverdeckt zu arbeiten an.

a) Was zuerst die morgenländische Kirche betrifft, so sieht man bereits aus dem, was so eben von den Amtsverrichtungen der Chorepiscopen erwähnt worden ist, daß man sie schon dadurch in ein unter-

geordnetes Verhältniß zu bringen suchte. Doch mit diesem Palliativmittel hielt man sich nicht lange auf, sondern im Jahre 360 verordnete die Synode zu Laodicea: Non debere in villis et vicis episcopos ordinari, sed visitatores, i. e. qui circumeant, constitui. Die Bischöfe wagten es jetzt, das Chorepiscopat als ein kirchliches Amt anzusehen, welches zu ihrer eigenthümlichen Würde mit gehöre und nur durch Stellvertreter, die von ihnen ernannt würden, zu verwalten sei; ein Kunstgriff, den die spätern römischen Bischöfe eben so oft als erfolgreich anwendeten. Diese Stellvertreter der Stadtbischöfe auf dem Lande hießen περιοδευταί, lat. bald curatores, bald visitatores und lustratores. Ob es gleich gewissermaaßen immer im Dunkeln bleiben wird, was diese Periodeuten eigentlich waren, so scheint man doch der Wahrheit am nächsten zu kommen, wenn man darunter Glieder aus dem städtischen Clerus versteht, die im Auftrage des Bischofs herumreisten, und in einem gewissen Districte die Aufsicht über die Cleriker auf dem Lande führten. Dadurch nämlich wurde ganz die Absicht der Bischöfe erreicht und auf ähnliche Art braucht auch Sozom. h. e. l. 4. c. 24 dasselbe Wort von einem medico circuitore, der eine polizeiliche Aufsicht über die Landphysici geführt habe. Cfr. Gust. Geor. Zetters de theologo circuitore seu de περιοδευταῖς Altd. 1713. Damit stimmt auch die Nachricht zusammen, daß die Geschäfte der Periodeuten nicht in einer Seelensorge oder in kirchlichen Verrichtungen auf dem Lande bestanden haben, sondern mehr in einer Aufsicht über die Cleriker und Laien daselbst. Cfr. Cod. Justin. l. 1. tit. 3. de episcopis et clero leg. 42. Balsamon et Zonaras ad Conc. Laod. in Beveregii großem Synodico. — Wenn auch nach der Synode zu Laodicea noch hin und wieder in der morgenländischen Kirche Chorepiscopi vorkommen, so hat man doch allen Grund, zu vermuthen, daß dieser Name auf die später verordneten Periodeuten übergetragen wurde, doch mit völliger Umwandlung der frühern Wirksamkeit. (S. Schmidts Kirchengeschichte 3r Thl. p. 82.) Von jetzt an kömmt der Name Periodeuten und Chorepiscopen abwechselnd vor. Heineccius Abbildungen der alten und neuen griechischen Kirche III. Thl. p. 31 vermuthet, daß schon im 6. und spätestens im 7. Jahrhundert das Chorepiscopat aufgehört habe, und nach dem Zeugnisse eben dieses Schriftstellers findet sich auch jetzt keine Spur mehr davon in der griechischen Kirche. Balsamon, der im 12. Jahrhundert lebte, bezeugt, daß zu seiner Zeit keine Spur mehr von den Landbischöfen vorhanden gewesen sei.

b) Gleiches Schicksal hatten die Landbischöfe auch in der abendländischen Kirche. Wie sie hier später erst aufkamen, so dachte man auch schon früh auf ihre Beschränkung. Eigentlich werden sie im Abendlande zuerst in den Acten einer Synode zu Riez 439 erwähnt, und in demselben 5. Jahrhundert stößt man in Gallien und Deutschland auf mehrere solche Chorepiscopen. In Italien hingegen mögen sie am seltensten gewesen seyn. Doch wird in einer Urkunde bei Ughelli noch ein gewisser Chorepiscopus Agnus aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts erwähnt. Ital. Sacr. T. V. col. 1102. Aber man nimmt sie wahr in so großer Abhängigkeit von den Bischöfen, daß man über die Großmuth von diesen, welche ihnen noch ihren Namen ließen, sich weiter nicht wundern darf. Jetzt war ihnen nicht einmal mehr ver-

stattet, Subdiaconen und Lectoren zu ordiniren, ja der römische Bischof Leo der Große erklärte sie selbst für unfähig, den bischöflichen Actus der Confirmation bei den Neugetauften zu verrichten, indem er sie völlig in eine Classe mit den Presbytern gestellt haben wollte. Man duldete also noch hin und wieder einzelne Landbischöfe an Orten, wo man lange gewohnt gewesen war, dergleichen zu haben; aber man duldete sie blos deswegen, weil man sie gar nicht mehr fürchtete; denn als sie zu Anfange des 9. Jahrhunderts Anstalten machten, sich in Gallien den wahren Bischöfen wieder gleich zu setzen, so vereinigte man sich sogleich, sie ganz zu unterdrücken. S. **Capit. Reg. Franc. L. VI. c. 121. — Leo III. ep. 86. ad ep. Germ. et Gall.** — Jedoch dauerte der Name noch hin und wieder fort, und man hat Ursache zu vermuthen, daß ihre Geschäfte später theils an die Archidiaconen, theils an die Archipresbyter übergingen, indem die letztern im 9. Jahrhundert bei Erweiterung der bischöflichen Diöcesen einem Decanate oder einem gewissen Bezirke des bischöflichen Sprengels unter dem Namen **Archipresbyteri rurales** vorstanden. Aus einer Stelle **Conc. Aquisgran. II. a. 836. cap. II. c. 4.** ergiebt sich, daß die **Archidiaconi** zuweilen auch noch mit **chorepiscopi** genannt wurden.

Selbst in der heutigen römischen Kirche kömmt dieß Wort noch vor, wo es sich aber mehr auf die falsche Ableitung von **chorus** zu beziehen scheint. So erhalten die Cantoren an manchen Domkirchen den Namen **chorepiscopus**, wie dieß der Fall ist z. B. mit Trier und Cölln. **Cfr. Conc. Coloniense a. 1260. c. 9—10.** Auch soll in Beziehung auf diese Ableitung von **chorus** jetzt noch in der römischen Kirche derjenige Geistliche den Namen Chorepiscopus führen, welcher für den Bischof an gewissen Tagen im Chor singen und die Messe lesen muß. S. Simonis Vorlesungen über die christlichen Alterthümer &c. von Samuel Mursinna. Halle 1739. p. 47. Nach Grundmayrs Lexicon der römisch-katholischen Kirchengebräuche, Augsburg 1832 kann man die bischöflichen Generalvicarien p. 84 und die sogenannten Rural- oder Landdechanten als Stellvertreter der ältern Chorepiscopen ansehen (p. 98). In der protestantischen Kirche könnte man mit den frühern Landbischöfen die Superintendenten, oder noch mehr die sogenannten Adjuncten derselben, oder recht eigentlich die geistlichen Inspectoren vergleichen, welche Herzog Ernst der Fromme in seinen Landen verordnete, um über die Amtsführung der Landprediger genaue Aufsicht zu führen. Vergl. **G. H. Ayrer Schediasma de adiunctis superintendentium chorepiscoporum veteris ecclesiae propagine Gott. 1739. 4. Lps. 1744. 4.**

45.

Chrisma,

geweihetes Salböl zum Gebrauche bei gewissen kirchlichen Cerimonien und einige davon abgeleitete Worte.

I. Kirchlicher Sprachgebrauch dieses Wortes, Alter und Ursprung der Sitte religiöser Salbungen im Cultus der Christen. II. Weitere Nachrichten über das Chrisma aus dem christlichen Alterthume nach Tertullian. III. Abweichungen bei dem sonst gemeinschaftlichen Gebrauche des Chrisma in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche selbst bis auf unsre Tage. IV. Einige von Chrisma abgeleitete und besonders in der liturgischen Sprache der römischen Kirche übliche Worte.

Literatur. Sacror. elaeochrismatων myrothecia tria, in quibus exponuntur olea atque unguenta divinos in codices relata. Auctore Fr. Fortunato Scacchio. Amstelodami 1710. (Ein gelehrtes Werk, worin fast Alles zusammengetragen ist, was man über den Gebrauch des Oeles findet.) Jos. Aug. Orsi de Chrismate confirmatorio. Mediol. 1755. — Mich. Amati de Opobalsami specie ad sacrum chrisma conficiendum requisita. Neap. 1722. — Bingh. Antiquitt. eccles. l. XI. c. 9. p. 303 seqq. — Brenner geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung rc., wo in einem besondern Anhange von p. 41—54 von der Materie der Confirmation gehandelt wird. Uebrigens wird in den neuern archäologischen Werken von Schöne, Augusti, Binterim u. a. das Chrisma nur kurz erwähnt und für den kirchlichen Sprachgebrauch findet man Einiges bei Du Fresne.

I) Kirchlicher Sprachgebrauch dieses Wortes, Alter und Ursprung der Sitte religiöser Salbungen im Cultus der Christen. — Das griechische Wort Χρίσμα bei den LXX. unctio, unguentum, oleum wird im N. T. mehr metaphorisch gebraucht von der Weihe zum Christenthume vermittelst der christlichen Lehre 1 Joh. 2, 20. 27., wiewohl auch manche Inter-

preten diese Stellen anders erklären. Der kirchliche Sprachgebrauch scheint sich mehr nach der Analogie der alexandrinischen altteſt. Uebersetzung gebildet zu haben; denn man versteht hier darunter **feierlich geweihetes Oel, um sich dessen bei gewissen kirchlichen Cerimonien zu bedienen.** Auch wird damit der Act des Salbens zuweilen bezeichnet, so wie die in der römischen Kirche gewöhnliche Firmelung und letzte Oelung. — Der Gebrauch eines solchen Salböls (welches viele römisch-katholische Schriftsteller schon aus dem apostolischen Zeitalter herleiten wollen, vergl. den Art. „letzte Oelung") kömmt wahrscheinlich erst zu Ende des 2. Jahrhunderts vor, indem Justin der Märtyrer, der um das Jahr 150 lebte, eines solchen Oeles nicht gedenkt. Tertullian **de baptismo c. 7.** spricht zuerst von einer **benedicta unctione**, mit welcher zu seiner Zeit und zwar nach einem alten Herkommen die Getauften seien bestrichen worden. Die hierher gehörigen Worte lauten also: **Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in Sacerdotium solebant.** — Was nun den Ursprung dieser Sitte betrifft, so erklären sich die Meisten für die Vermuthung, daß sie unmittelbar vom Christennamen selbst abzuleiten sei. Man argumentirt gewöhnlich so: Da die Christen nach der Bedeutung dieses Namens Gesalbte heißen, so hat man es in der ersten Kirche für zweckmäßig gehalten, nach der Taufe eine feierliche Salbung vorzunehmen. Noch schärfer scheint aber Tertullian den Ursprung dieses Gebrauches aufzufassen, und zwar aus der schon damals beginnenden **disciplina arcani.** In seinem Buche wider die Ketzer (**de praescript. adv. Haeret. c. 40. ed. Pamelii**) gedenkt er einer solchen Zeichnung an der Stirn, die in den Mysterien vorkomme, und hält sie mit derjenigen zusammen, die im Christenthume mit der Taufe zu geschehen pflege. — Uebrigens konnte aber auch der diätetische, medicinische und religiöse Gebrauch des Salbens im jüdischen und heidnischen Alterthume sehr leicht den Uebergang zu der besprochenen Sitte bilden. Was das jüdische Alterthum betrifft, so findet man einiges hierher Gehörige in Winers biblischem Reallexicon in den Artt. Oel, Priester, Propheten, Salbe. — Rosenmüllers Morgenland IV. 117. — In Beziehung auf das griechische und römische Alterthum belehrt in der Kürze Funke's Real-Schullexicon in dem Art. Unguentum und Böttigers Sabina S. 20. 40. 66. 106. 125.

II) Weitere Nachrichten über das Chrisma aus dem christlichen Alterthume nach dem Zeitalter Tertullians. — Diese Nachrichten bezeugen

a) daß solche Salbung im 4. Jahrhundert bereits eine allgemein angenommene und verbreitete kirchliche Sitte war. Die apostolischen Constitutionen erwähnen derselben oft und nennen sie bald *τὸ μύρον, βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας* (**l. III. c. 17.**), bald *σφραγίς τ ν συνθηκῶν* (**l. VII. c. 22.**). — **Cyrill. Hierosol.** theilt **Cateches. mystag.** einen vollständigen Unterricht *περὶ χρίσματος* mit, worin die ganze Art der Verrichtung ausführlich erklärt und unter andern die Salbung mit dem consecrirten Brode im Abendmahle verglichen wird. — Hieronymus im 4. Jahrhunderte **ad Ezech. IX.** spricht von dem Gebrauche des Chrisma als

von einer völlig ausgebildeten Sitte, nach welcher man durch Bestreichen an der Stirn das Kreuzeszeichen ausgedrückt habe. Der christliche Dichter Prudentius in eben diesem Jahrhundert nennt es bereits perenne Chrisma. Eben so vereinigen sich die Nachrichten im christlichen Alterthum darüber,

b) **daß eine feierliche Weihe des Chrisma namentlich durch den Bischof gewöhnlich wurde.** Die 2. und 3. Synode zu Carthago (a. 390 und 397), die Synode zu Toledo (a. 400) bestimmen vorzugsweise den Bischof zur Weihe des Chrisma. Wenn zuweilen auch Presbyter erwähnt werden, die solche Weihung vollzogen hätten, so ist es immer mit der Einschränkung zu verstehen, daß dieß nur auf Befehl und mit Genehmigung des Bischofs geschehen dürfe. Vergl. Gregor. epp. l. 9. ep. 3. — Constitut. apost. 3, 16. 17. und in mehrern andern Stellen. Die Confirmation geschah unter Gebet, wovon ein ausführliches Formular (εὐχαριστία περὶ τοῦ μυστικοῦ μύρου) sich in den apostolischen Constitutionen findet, unter Exorcisation (s. den Art. Exorcismus) mit Anhauchung (insufflatio, halitus), welches auf Joh. XX, 22. bezogen wird. — In den frühern Jahrhunderten findet man auch schon einige Nachrichten

c) **über die Materie des Salböls.** Ursprünglich scheint es blos Olivenöl gewesen zu seyn. In dem Sacram. Gelas. XI. in Fer. V. wird sie olivae chrisma genannt und mit dem Oelzweige verglichen, wodurch einst die Taube der Erde den wiedergeschenkten Frieden mit Gott ankündigte. Aber schon frühzeitig fing man an, demselben eine Beimischung zu geben. Im Oriente waren es außer Balsam verschiedene wohlriechende Stoffe (aromata), wie aus Dionys. Areop. de hierarch. eccl. c. IV. zu ersehen ist. Endlich deutet das christliche Alterthum auch darauf hin,

d) **daß sich abergläubische Vorstellungen und mystische Deuteleien bereits in den frühern Jahrhunderten mit dem Gebrauche des Chrisma verbunden.** Bleiben wir bei der Ansicht stehen, die wir vom Ursprunge dieser Sitte aufgestellt haben, so scheint die Salbung anfangs ein unschuldiger Gebrauch gewesen zu seyn, der keine weitere Bedeutung hatte, als daß er Nachahmung des Rituals bei der Einweihung in die Mysterien war. Allein wir finden, daß schon früh die Kirchenväter in Beziehung auf diesen Gebrauch das Allegorisiren lieben. Man gab dieser Salbung eine symbolische Deutung, indem damit angezeigt werden sollte, der Getaufte werde nun zu einem Könige und Priester gesalbt, zu einem Könige, über sich und seine Leidenschaften zu herrschen, und zu einem Priester, um Gott wohlgefällige Opfer in guten christlichen Thaten zu bringen. Vergl. Ambros. de Sacram. c. 1. — Auch sollte der Getaufte durch diese Salbung erinnert werden, sich als einen guten Kämpfer und Streiter Christi zu zeigen, weil, wie bekannt, ehedem die Fechter, ehe sie den Kampf begannen, vorher an allen Gliedern gesalbt wurden, um sie desto geschmeidiger und so schlüpfrig zu machen, daß sie der Gegner nicht fassen konnte. Cfr. Chrysostom. hom. 6. in Coloss. et Ambros. l. 1. c. 2. — Doch bei diesem Allegorisiren blieb es nicht. Schon im 3. Jahrhundert zeigte sich der thörichte Aberglaube, daß man mit dieser Salbung die Mittheilung des heiligen

Geistes verbunden glaubte. Dieß beweisen viele Stellen der Kirchenväter, z. B. Cyprian ep. 70. ad Januar. Ambros. de iis, qui initiantur. c. 7. August. tractat. 6. in ep. Joannis. Auch leuchtet dieß aus einigen Gebetsformeln hervor, die sich auf die Chrisma-Weihe bezogen und die Bingham l. l. p. 371. im Auszuge mitgetheilt hat.

Will man sich nun belehren, wie dieß jetzt im Allgemeinen Angedeutete sich in der morgen- und abendländischen Kirche späterer Zeit nicht nur erhalten, sondern auch zu stehenden, eigenthümlichen Cerimonien sich ausgebildet habe, so findet man theils Aufschluß in den liturgischen Schriften beider Kirchensysteme, theils wird auch der gleich folgende Abschnitt einiges Licht darüber verbreiten.

III) **Abweichungen bei dem sonst gemeinschaftlichen Gebrauche des Chrisma in der römisch- und griechisch-katholischen Kirche selbst bis auf unsere Tage.** — — Wie verschieden sich auch die Schicksale und die Form des äußern Gottesdienstes in den genannten beiden Kirchen im Laufe der folgenden Jahrhunderte und namentlich nach der entschiedenen Trennung im 11. Sec. gestaltete, so blieben sich doch beide Kirchen im Gebrauche des Chrisma gleich. Sie bedienten sich desselben nicht nur zu gewissen religiösen Feierlichkeiten, sondern sie theilten auch die mystische und abergläubische Ansicht von demselben. Jedoch weichen sie auch im Einzelnen ab, und diese Abweichungen beziehen sich auf folgende Punkte:

a) **Auf die Materie, auf die Bestandtheile des Salböls.** — — Es giebt in der römischen Kirche drei Arten heiligen Oels, das Oleum Catechumenor., das oleum infirmorum und das heilige Chrisma (wofür römische Schriftsteller häufig Chrisam oder Chrysam sagen, bei Luther Chresem). Letzteres wird aus Oel und Balsam bereitet, die beiden erstern sind nur einfaches Oel. Sie werden nur in den beiden angegebenen Fällen gebraucht, da hingegen das Chrisam bei den übrigen kirchlichen Salbungen angewendet wird, die im kirchlichen Leben vorkommen.

Viel zusammengesetzter ist dieß Salböl in der griechischen Kirche, wo es in einer größeren Masse und aus verschiedenen Ingredienzien bereitet wird. Bellermann in seinem kurzen Abrisse der griechisch-russischen Kirche giebt das Verhältniß und die einzelnen Bestandtheile also an, womit auch andere Schriftsteller, die über den griechischen Cultus geschrieben haben, übereinstimmen:

Fein Oel	20 Pud = 800 Pfund.
Weißer Wein	2 Anker.
Storax calamita	2 Pfund.
Palmensaft	8 =
Rosenblumen	10 =
Schwarzes Palmenharz	2 =
Basilienkraut	5 =
Majoran	5 =
Dickes Muskatennußöl	8 =
Dünnes Muskatennußöl	22 Zolotnek = 7½ Loth.
Zimmtöl	4 Unzen.
Nelkenöl	½ Pfund.

Lignum Rhodii	6 Unzen.
Orangenöl	6 =
Majoranöl	4 =
Lavendelöl	12 =
Rosmarinöl	22 =
Rosenweinessig	12 Zolotnek = 4 Loth.
Ceder	3 Büchsen.
Schwarzer Balsam von Peru	10 Pfund.
Sandarac	3 =
Weißer Mastix	12 =
Venetianischer Terpentin	15 =

Nicht minder weichen beide Kirchen im Gebrauche des Chrisma ab

b) **in Absicht auf die Person, welche es weiht, und in Absicht auf die Zeit, wann es geweiht wird.**— In der römischen Kirche geschieht diese Weihung durch jeden Bischof und zwar jährlich am grünen Donnerstage. Hier wird das nöthige Quantum von Oel für die ganze Diöces geweiht, wo dann jeder Pfarrer seinen Jahresbedarf abzuholen hat. Die heiligen Oele werden dadurch bereitet, daß der Bischof, angethan mit Mütze und Stab, zum Zeichen, daß er aus bischöflicher Machtvollkommenheit handle, den unsaubern Geist aus dieser Creatur des Oels austreibt, daß er und die zwölf, dem Bischofe assistirenden Priester die Chrisamflasche anhauchen, küssen, oder, sei gegrüßt du heil. Oel, bei dem Besuche sprechen, darauf an ihren Platz zurückgehen. Die Oel- und Chrisamweihe geht am grünen Donnerstage unter der Messe in folgender Ordnung vor sich: Zwölf Priester, 7 Diaconen und 7 Subdiaconen stehen beim Anfange der Messe im Chor, knieen und sitzen, wie es die Ordnung des Gottesdienstes fordert, ohne sich weiter um den Messe haltenden Bischof und seinen Diaconus und Subdiaconus zu bekümmern; nur bei Abholung der Oele aus der Sacristei setzen sie sich in Bewegung und begleiten sie zum Tische, welcher zwischen dem bischöflichen Sitze und dem Altare aufgestellt und aufgeputzt ist. Der Bischof hält die Messe mit seinen Administranten ununterbrochen bis zum Gebete Nr. 12. im Canon, worauf die Weihung des Oels der Kranken (zur letzten Oelung) vor sich geht, spricht nach derselben dieses Gebet und fährt in der Messe fort bis zur Abspülung. Nachdem er diese genommen und allen Geistlichen das Abendmahl gereicht hat, wird das Oel zum Chrisam und zum Oel der Catechumenen aus der Sacristei in Prozession, die Flasche verhüllt, abgeholt — wie beschrieben geweiht und wieder zur Sacristei zurückgebracht. Dann beendet er die Messe wie gewöhnlich, und schließt mit einer Ermahnung an die Priester, die heiligen Oele eifrig zu bewachen und sie keinem etwa als Arznei zu geben, bei Strafe der Absetzung. Was die Priester der Diöces übrig haben an heiligen Oelen, muß in den Lampen vor dem Tabernakel verbrannt, die Büchsen mit Baumwolle ausgewischt, diese verbrannt und mit neuen jährigen Oelen angefüllt werden (cf. Pontif. rom. p. III. c. 4).

Auch hier weicht die griechische Kirche etwas ab, indem zwar auch in der Charwoche das Chrisam aus den eben beschriebenen Ingredienzien bereitet und geweiht wird, allein nicht jährlich, sondern zu unbestimmten Zeiten. Auch ist die Zubereitung und Weihe des Chri-

sam in dieser Kirche nicht, wie in der römischen, jedem Bischofe gestattet, sondern es kömmt dieses Geschäft nur dem Patriarchen zu. Von der Kochgeschichte dieses Chrisams in der Charwoche erzählen die Schriftsteller über den griechischen Cultus folgendes: Die Zubereitung desselben ist auf mehrere Tage vertheilt. **Montags in der Charwoche.** Nachdem der Bischof, die Archimandriten, die Hegumenen, Priester und Diaconen sich des Morgens an den Ort der Zubereitung begeben haben, wird gebetet und gesungen. Man heiligt etwas Wasser und besprengt mit demselben die oben angeführten Ingredienzien, die alle schon bereit stehen. Sodann gießt der Bischof ein wenig von dem geheiligten Wasser in den Kessel und die Priester thun ein Gleiches mit dem Oel und Wein, und zwar so viel, daß die Tiefe des Weins unter dem Oele ungefähr eine Hand breit beträgt. Hierauf wird Feuer unter den Kessel gelegt und unter der Aufsicht einer erfahrenen Person gekocht. So wie es abnimmt, wird zugegossen und von den übrigen Ingredienzien nach Vorschrift hinzugethan. Wenn etwas in den Kessel nachgeschüttet wird, spricht jedesmal der Bischof den Segen darüber. Während dieses Kochens lesen die Diaconen bei Tag und bei Nacht die Evangelia. **Dienstags.** Die übrigen Ingredienzien werden wieder mit dem heiligen Wasser besprengt, und mit dem Kochen, Nachgießen und Evangelienlesen wird fortgefahren. Eben so geht es Mittwochs, wo man Alles bis auf die feinen wohlriechenden Oele hineinthut und bis um 3 Uhr des Nachmittags kocht. Hierauf wird es aus dem Kessel in große Töpfe, die dazu bereitet sind, gegossen. — Wenn es abgekühlt ist, werden die wohlriechenden Oele hinzugethan, herumgerührt und diese Zusammensetzung in andere saubere und kleinere Gefäße gegossen. Hier bleibt es unter guter Verwahrung. — Am Donnerstage ist die Hauptfeierlichkeit. Jetzt begiebt sich der Patriarch in die Kathedralkirche und legt seine Amtskleidung mit vielen Cerimonien an, sodann geht er in Begleitung des ganzen Chors und unter Vortragung des heitigen Kreuzes mit Lichtern, Wedeln (*ῥιπίδιον*) und unter Glockenläuten an den Ort, wo das Salböl versiegelt aufbehalten wird. Er überliefert die vollen Gefäße den Protopopen und andern Priestern, welche sie in die Kathedralkirche tragen. Die Diaconen gehen mit Wachskerzen und Rauchfässern voraus. Die anderen Kirchendiener schwingen die Fässer rückwärts und vorwärts um das Salböl. Indessen wird immer geläutet und die Worte werden gesungen: „Gelobt seist Du, o Christe, unser Gott!“

Sobald man in der Kirche angekommen ist, so werden die Gefäße mit dem Salböl erst auf den kleinen Kirchentisch, Prothesis, auf welchen sonst Brod und Wein vor der Einsegnung gelegt wird, und auf andere deshalb herumgestellte Tische. Nach verschiedenen Gebeten tragen sie das Oel auf den Altar, wo es geweiht wird. Der Patriarch bezeichnet es dreimal mit dem Kreuze und spricht dabei: Im Namen Gottes des Vaters ꝛc. Nun spricht er ein Gebet, aus welchem wir Einiges nur ausziehen, um die abergläubischen Vorstellungen zu erkennen, welche die griechische Kirche mit diesem Chrisam verbindet: „O Gott, sende herab „Deinen heiligen Geist auf dieses Salböl, mache es zu einer königlichen Salbe, zu einer geistlichen Salbe, zur Beschützung unsers Lebens und zur Heiligung unsrer Seelen und Leiber. Mache die Salbe

„zum unverderblichen Kleide, zum Siegel der Vollkommenheit, daß „alle damit Gesalbte als deine Anverwandte und Freunde und als „Bürger deiner Stadt angesehen werden, damit sie geheiligt an Leib „und Seele, abgewandt von allem Bösen und befreit von aller Unge„rechtigkeit, und bekleidet mit dem Rocke deiner Herrlichkeit von En„geln und Erzengeln und von aller himmlischen Macht erkannt und „von allen bösen und unreinen Geistern gefürchtet werden.“

Zuletzt tragen die Popen und Protopopen das Oel in einen Saal der Synode, wo es aufbewahrt und dann den Kirchensprengeln zugeschickt wird.

Die Orte, wo dieß Salböl zubereitet wird, sind für Groß-Rußland Moskau, für Klein-Rußland Kiew. Uebrigens soll die Observanz stattfinden, daß jeder Sprengel dieß Salböl von dem Weihungsorte abholt, der ihm am nächsten liegt. Was die griechische Kirche im Oriente betrifft, so finden sich Spuren einer ähnlichen Weihe von Seiten des Patriarchen in Constantinopel und den übrigen Patriarchen im Oriente. Ein Unterschied findet auch hier noch zwischen der griechischen und römischen Kirche statt.

c) **in Betreff der Art und Weise des Salbens, und zwar**

α) in Absicht auf die Person des Salbenden. Diese ist in der römischen Kirche vorzugsweise der Bischof, mit dessen Bewilligung oder in dessen Auftrage wenigstens die üblichen Salbungen geschehen müssen. Die sogenannte Firmelung geschieht aber einzig und allein durch den Bischof. — In der griechischen Kirche salbt jeder Priester.

β) Mit Bezugnahme auf das Alter salbt die römische Kirche nicht in der frühesten Jugend, sondern in den Jahren, die den Uebergang vom Kindes- zum Jünglings- und jungfräulichen Alter bilden, ungefähr also zu der Zeit, wo die feierliche Confirmation junger Christen auch in der protestantischen Kirche zu erfolgen pflegt. — In der griechischen Kirche hingegen wird die Salbung sogleich nach der Taufe vorgenommen.

γ) Bei den Lateinern wird nur die Stirn, bei den Griechen aber werden außer derselben auch noch Augen, Ohren, Nasenlöcher, Brust, Hände und Füße gesalbt. Von den verschiedenen Formeln, deren sich hierbei die Lateiner und Griechen bedienen, wird schicklicher im Artikel Confirmation die Rede seyn. Auch verweisen wir, um den Grund anzugeben, warum ähnliche Salbungen im protestantischen Cultus nicht stattfinden, auf den Art. „letzte Oelung,“ wo die Aeußerungen Luthers und anderer Reformatoren über diesen Umstand angeführt werden.

IV) **Einige von Chrisma abgeleitete und besonders in der liturgischen Sprache der römischen Kirche übliche Worte.** — Dahin gehört vor allen Dingen das vieldeutige

a) **Chrisma.** Es kömmt in mehrern eigenthümlichen Beziehungen vor, die selbst Du Fresne nicht alle angeführt hat. Zunächst bedeutet es

α) **das Gefäß, in welchem das Chrisma aufbewahrt wurde.** Es hieß auch zuweilen Ampulla chrismatis und war meistens aus edelm Metall verfertigt und mit Edelsteinen verziert.

Auch scheint man nach Du Fresne die Monstranz damit bezeichnet zu haben, so daß Chrisma und Ciborium identisch gebraucht wurden. Nicht minder wurde es auch synonym

β) mit Corporale, palla corporalis, gebraucht, welches ein Stück der Altarbekleidung in der römischen Kirche war, wovon bereits im Art. Altar Nr. IV. 1. die Rede gewesen ist.

γ) Nach Durand. Ration. l. 6. c. 82. benannte man auch mit Chrismale ein weißes Kleid (vermuthlich in verkleinerter Form), welches über das Haupt des Getauften ausgebreitet wurde. Es sollte wahrscheinlich eine Erinnerung an die Sitte der alten Kirche seyn, wo die erwachsenen Neophyten eine Zeitlang in weißen Kleidern gingen. Das noch hin und wieder übliche Westerhemde in der protestantischen Kirche scheint sich ebenfalls daher zu schreiben (s. den Art. Taufe).

δ) Mit Chrismale bezeichnete man besonders die Binde, womit die Stirn, die gesalbt worden war, umwunden wurde, und wodurch man das consecrirte Chrisma vor jeder Profanation zu verwahren suchte. Besonders spielte diese Stirnbinde in der abendländischen Kirche eine wichtige Rolle, wo über die Anschaffung und Anlegung, über das Tragen und Ablegen, und über die letzte Bestimmung derselben, viele besondere Vorschriften und Observanzen gefunden werden. Jedoch fühlte man in dieser Kirche selbst das Lästige und Abergläubische dieser Sitte. Die Mailändische Kirche schaffte sie zuerst ab und verordnete, das Chrisma gleich nachher wieder abzuwischen. Aehnliche Verordnungen findet man in mehrern Partikularkirchen. In Prickarz Theol. mor. T. I. p. 294 heißt es: Frons confirmati solet ligari fascia, tum ob reverentiam sacri chrismatis, tum etiam, ut significetur, sedulo custodiendam esse gratiam conceptam, jam denique, ut aetas levior facilius recordetur acceptae confirmationis ac magis vitetur periculum iterationis. — Hanc cerimoniam omittere, vel fasciam illico deponere, nullum est peccatum. — Du Fresne zeigt, daß

ε) das Chrismale zuweilen auch von jedem Tuche gebraucht wurde, in welchem Reliquien eingeschlossen waren, und weist diesen Sprachgebrauch aus Schriftstellern des Mittelalters nach.

ζ) Auch kommen vor chrismales denarii, worunter man Geld verstand, welches die Presbyter beim Empfange des jährlich neu geweiheten Chrisma an die Bischöfe zu entrichten pflegten. Es muß großer Mißbrauch damit getrieben worden seyn; denn es wird dieses Geld in die Kategorie der Simonie gesetzt. Auch zum Beweise dieses Sprachgebrauches und der damit verbundenen strafbaren Sitte hat Du Fresne Auszüge selbst aus päpstlichen Verordnungen gegeben. Eben so kömmt auch das Zeitwort

b) chrismare in mehreren Bedeutungen vor. Es heißt bald so viel, als das Sacrament der Firmelung vollziehen (chrismata est sagt darum Gregor von Tours von einem Frauenzimmer, das von der Arianischen Parthei zur rechtgläubigen Kirche übergegangen war), bald ist es auch gleichbedeutend mit consecrare, weshalb auch die Taufe zuweilen chrismatia genannt wird. Eben so vielbedeutend ist auch das oft vorkommende

c) **Chrismarium** oder auch **Chrismatarium**. Es wird gebraucht theils von dem Gefäße, in welchem das Chrisma aufbewahrt wurde, theils von Reliquienkästchen (theca reliquiaria bei Du Fresne), theils aber besonders in einem gewissen Zeitraume der Kirche, von dem Orte, wo die Firmelung vollzogen wurde. Schraggii Antiq. chr. instit. l. III. c. 7. erwähnt unter dem Namen chrismarium ein für die Confirmation bestimmtes Local, und Brenner l. l. S. 241 bemerkt ganz richtig, daß Du Fresne in seinem Glossar diese Bedeutung übergangen habe. — Endlich soll

d) **Chrismarius** nach dem Ordo Rom. F. an größern Taufkirchen der Cleriker geheißen haben, der die Namen der Getauften aufzuzeichnen und nach unsrer Sprachweise die Taufregister zu führen hatte.

46.

Christen,

Mitglieder der von Jesu gestifteten Kirche, besonders inwiefern sie Laien genannt werden.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Unterschiede und Abstufungen unter den Mitgliedern der von Jesu gestifteten Religionsgesellschaft. III. Verschiedene Namen, die von denselben im christlichen Alterthume vorkommen. IV. Die sogenannten Fideles oder Activ-Christen in einer gewissen Zeitdauer. V. Allmählige Ausbildung der beiden Hauptunterschiede des Klerus und der Laien im christlich-kirchlichen Leben und Fortdauer derselben selbst bis auf unsre Tage.

1.

Literatur. Jo. Bapt. Ott de nomine Christianor. Tigur. 1710. — Jo. Fr. Buddei Exercit. de origine, dignitate et usu nominis christiani. Jen. 1711. 4. S. ejusd. Synt. dissert. Theolog. p. 385 seqq. — Jo. Fr. Hebenstreit de variis christianor. nominib. Jen. 1713. (Diese Schrift zerfällt in drei Abschnitte, die erste handelt von den Ehrennamen, welche die Christen erhielten, der zweite von den Schimpfnamen, die sie von den Heiden, und der dritte, die sie von den Häretikern bekamen.) — Christ. Aug. Heumann, deortu nominis Christian. Gotting. 1736. S. ejusd. Primitiae Gotting. p. 130 sqq. — Jo. Christ. Burgmann de nomine Christiani eiusque origine et notione. Rostock 1739. — Christ. Kortholt Paganus obtrectator. de calumniis gentilium in vet. christ. l. III. Lubec. 1703 (eine Schrift, worin die Nomenclatur der Christen mit dem mühvollsten Fleiße behandelt ist). C. Fr. Gudii Paganus Christianor. laudator et fautor. Lips. 1741. — J. Fr. Gruner Exercitt. III. de odio humani generis Christianis olim a Romanis objecto. Coburg. 1755. Bingh. Orig. l. I. c. 1. und 2. Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer. S. 35—49. — Schöne's Geschichtsforschungen 1r B. p. 232 f. Mehreres hierher Gehörige findet man auch in der Schrift: Jo. Saubertus de sacrificiis veter. collectanea historico philologica, quibus accedit ejusdem de sacerdotib. et sacris Hebraeor. personis commentarius singularis. Thom. Crenius recensuit, emendavit notis ac plenioirib.

indicibus auxit. Lugduni Batavor. apud Luchtmanns (die noch speciellern Schriften in Beziehung auf diesen Art. sind in der Abhandlung selbst angegeben).

I) **Einleitende Bemerkungen.** Indem Jesus in seinem Vaterlande als Begründer einer neuen und veredelten Religionsverfassung auftrat und wirkte, war die Zahl seiner Anhänger, genau genommen, sehr gering. Zunächst gehörten dahin 12 einfache Männer, aus der Menge des Volkes gewählt, die er als künftige Verbreiter seiner Lehre durch eigenen Unterricht vorbereitete. Außerdem hatte er noch eine Anzahl Jünger, deren Anhänglichkeit aber nicht allzustark gewesen seyn mag, weil eine einzige Rede, die ihnen dunkel und hart vorkam, sie von ihm entfernte. Endlich hatte er etliche edle Männer und trefflich gesinnte Frauen zu Freunden und Freundinnen, die persönliche Hochachtung und Zuneigung zu ihm fühlten; seine eigenen Brüder glaubten anfangs nicht an ihn. Zwischen seinen Anhängern unter dem Volke, zwischen seinen Jüngern, Schülern und Freunden fand aber keine Verbindung statt; es gab keinen Zusammenhang, kein Bindemittel, wodurch sie wären mit einander zu einem gemeinschaftlichen Zwecke vereinigt gewesen. Er war der Einzige, um den sie sich voll Sehnsucht nach Hülfe oder nach Belehrung versammelten, auf den ihre Blicke mit Hoffnung und Erwartung gerichtet waren und an dem sie aus Gefühl der Dankbarkeit und des Vertrauens hingen. Entfernte er sich von ihnen, so trennten auch sie sich und jeder kehrte zu seinen Verhältnissen zurück.

Auf alle diese Anhänger, Freunde, Schüler und Jünger mußte seine Gefangennehmung, welche so hinterlistig veranstaltet wurde, gleich einem gewaltigen Schlage wirken, der alle ihre Erwartungen und Hoffnungen mit einem Male zerstörte. Die Schüler flohen, die Jünger zerstreuten sich, und mancher unter seinen Anhängern mag aus Aerger über seine vereitelte Macht mit ausgerufen haben: Kreuzige ihn! kreuzige ihn! Nur Freundschaft und Mutterliebe begleiteten ihn zu diesem Kreuzestode und brachte seinen Leichnam ehrenvoll ins Grab, aus dem er siegreich wieder hervorging. Schwer waren die Freunde Jesu von seiner Auferstehung zu überzeugen. Man kann hier mit dem Apostel Paulus ausrufen: Wäre Christus nicht auferstanden, so wäre kein Religionsverein, der durch den Glauben sich gründet, zu Stande gekommen. Nach und nach jedoch schlossen sich die Freunde und Anhänger Jesu an ihren auferstandenen Herrn an, was er selbst beförderte, indem er ihnen öfters erschien und sich nach und nach vor einigen hundert Anhängern und Jüngern sehen ließ. Einen Theil von ihnen beschied er auch nach Galiläa, wo er mit ihnen am See Genezareth eine Unterredung hatte. Als sie nach Jerusalem zurückgekehrt waren, führte er sie auf den Oelberg und gebot ihnen in Jerusalem zu verweilen, bis die Verheißung seines Vaters an ihnen würde erfüllt werde durch die Ertheilung des heiligen Geistes. Doch immer noch schwebten ihnen die alten Wünsche vor der Seele, denn sie fragten sogleich: Wirst Du etwa nun das Königreich Israel wieder aufrichten? — Er sagte ihnen aber, daß ihnen nicht gebühre, zu wissen, welche Zeitumstände der Vater nach seiner Macht festgesetzt habe und sie nochmals auf den nahen Empfang des heiligen Geistes verweisend, wurde er aufgehoben und

eine Wolke verhüllte ihn vor ihren Augen. Voll Erwartung, daß diese Verheißung bald in Erfüllung gehen werde, kamen sie öfters zusammen, und Lucas nennt unter den Versammelten die 11 Schüler, nebst den Frauen, Maria, die Mutter Jesu und dessen Brüder; ihre Anzahl belief sich nach einer solchen Zusammenkunft, wobei sie einen neuen Apostel an Judas Ischarioths Stelle erwählten, auf 120. Genau genommen, würde dieß also der erste Stamm einer Gemeinde von Anhängern Jesu in Jerusalem gewesen seyn. Die außerordentlichen Ereignisse, welche die sogenannte Ausgießung des heiligen Geistes am ersten christlichen Pfingstfeste begleiteten, vermehrte ihre Zahl mit fast 3000 Seelen, die feierlich durch die Taufe aufgenommen und eingeweiht wurden, auch nunmehr eine besondere Gemeinde bildeten, die keineswegs die Absicht hatten, sich von der jüdischen Religionsgesellschaft zu trennen, sondern die unter sich durch den Glauben an Christum und durch die Ueberzeugung, daß sie von ihm ihr künftiges Heil zu erwarten hätten, zusammengehalten wurden. Die Genauigkeit, mit welcher sie fortwährend den Tempel zur Zeit des Gebetes besuchten, ihre ungeheuchelte Frömmigkeit und ihre Sorgfalt für die Armen, gewannen ihnen die Gunst des Volks, und täglich schlossen sich mehrere an sie an. Wenn dieses so ungehindert fortgegangen wäre, so hätte die Apostellehre ein veredeltes und verbessertes Judenthum hervorgebracht, aber auch keine weitere Wirkung gehabt. Sie wäre in dem Kreise dieses Volkes geblieben und nicht über denselben hinausgedrungen.

So sollte es aber nicht seyn, und die Feinde der Religion Jesu, welche sie zu vernichten und zu vertilgen wünschten, mußten selbst dazu beitragen, daß dieselbe weiter verbreitet wurde. Ueberzeugt, daß sie durch die Hinrichtung Jesu nichts gewonnen hatten, suchten sie durch Drohungen und Gewaltthaten der Apostel Bemühen zu vereiteln. Stephanus fiel als das erste Opfer ihrer Wuth. Dieß brachte auch ein augenblickliches Schrecken unter die Apostel und Jünger, so daß sie sich eine Zeit lang von Jerusalem entfernten und sich in die nahe gelegenen Städte, besonders in Samarien begaben, wo sie die dort schon befindlichen Gläubigen durch neue Anhänger vermehrten, diese näher mit einander verbanden und den neugestifteten Gemeinden die Einrichtung der Muttergemeinde in Jerusalem gaben. Ein Theil von ihnen ging weiter bis nach Phönizien und Syrien, ja bis auf die Insel Cypern. In Antiochien nahmen selbst viele Griechen den Glauben an, deshalb sandten die Apostel einen Jünger mit ausgezeichneten Geistesgaben dahin, daß er das Werk der Bekehrung befestigte; und in jener Stadt war es, wie wir bald weiter unten sehen werden, wo die Anhänger Jesu, die dort aus Juden und Heiden bestanden, den Namen Christen erhielten, ungefähr 41 nach Christo.

War schon dieser Erfolg für den jüdischen Sanhedrin höchst beunruhigend, so wurde dieß noch mehr der Fall durch den religiösen Ueberzeugungswechsel des jungen Pharisäers Saulus. Seine eben so feurige als thätige Begeisterung für das Christenthum macht es erklärbar, daß er von sich sagen konnte: **Ich habe von Jerusalem an und umher bis Illyricum alles mit dem Evangelium Jesu erfüllt.** Dabei hatte noch Paulus das besondere Verdienst, daß seine neugestifteten Gemeinden nicht in das Judenthum

hineinwuchsen, sondern für sich mit lebendiger Kraft emportrieben. Als darum die Apostel von des Lebens Schauplatz abtraten, waren außer Jerusalem, beinahe in allen Theilen der damals gebildeten Welt christliche Gemeinden vorhanden, und man konnte bald von einer christlichen Bevölkerung im weit ausgedehnten Römerreiche sprechen.

II) Unterschiede und Abstufungen unter den Mitgliedern der von Jesu gegründeten Religionsgesellschaft. — Die Mitglieder der Christenverbindung betrachteten sich anfangs unter einander als Brüder und Schwestern, als Glieder eines Körpers, von dem Jesus das Haupt wäre, und an dessen Erlösung sie Alle gleichen Antheil hätten. Ihre Lehrer und Vorsteher genossen zwar einer hohen Achtung, auch war ihnen die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten, so wie die Verrichtung gottesdienstlicher Handlungen ausschließlich überlassen. Doch wurden sie nicht als ein besonderer Stand angesehen, und da sie sich sämmtlich als innig Verbündete betrachteten, so wurde alles öffentlich in der Versammlung der Gemeinde verhandelt und zu vielen Dingen eine allgemeine Zustimmung erfordert. Da aber bei der wachsenden Menge der Mitglieder in der Folge das innige Anschließen nach und nach verschwand, die Bruderliebe sich minderte und die Gemeindeverfassung eine bestimmtere und festere Gestalt gewann, so konnte es nicht fehlen, daß auch das Ansehen der Lehrer und Vorsteher wuchs und sie sich selbst als ausgezeichnete Personen betrachteten. Tertullian ist unter den Kirchenschriftstellern der erste, welcher einen Unterschied zwischen dem Stande der Lehrer und den übrigen Gemeindegliedern macht; denn er nennt jene Ordo, diese Plebs. Da er früher Rechtsgelehrter gewesen war, so entlehnte er diese Ausdrücke von der römischen Staatsverfassung und trug sie auf die christliche Gemeinde-Einrichtung über; der Ordo bezeichnete die Vornehmen, die Senatoren und Ritter, und Plebs das Volk. Höchst unangemessen aber waren diese Ausdrücke, dem Begriffe einer Brüderschaft ganz entgegen. Sie brachten die beiden Stände in Gegensatz mit einander und zeigten den Lehrern gleichsam den Weg, wie sie nach Herrschaft streben sollten. Auch das Erbtheil, κλῆρος, woran zur Apostelzeit alle Mitglieder ein Recht hatten, eigneten sich die Lehrer und Vorsteher allein zu; denn sie nannten sich Clerici, Cleriker (s. den Art. Clerus) und schlossen die übrigen Glieder, welche nunmehr Laici, Laien, hießen, gleichsam davon aus. Dem Schüler und Nachahmer Tertullians, Cyprian, sind die Ausdrücke Cleriker und Laien noch weit geläufiger. Dieß alles ist ein wiederholter Beweis, daß die meisten Abweichungen von dem apostolischen Sinne aus der afrikanischen Kirche entsprungen sind. Die große Scheidewand in der christlichen Kirche zwischen Clerus und Laien, die in der Folge zu so wichtigen Ergebnissen führte, bildet sich unvermerkt fort, als eigenthümliche Erscheinungen auf dem Gebiete des christlichen Lebens noch andere Unterschiede herbeiführten, wie die Missa Catechumenor. und Fidelium, die Poenitentes, Energumeni, Martyres, von welchen allen z. B. Catechumen, Büßende bereits gehandelt worden ist und noch in besondern Artt. gehandelt werden wird, und trat noch schärfer hervor, als nach dem Grundsatze: Cessante causa, cessat effectus auch die eben genannten Einrichtungen wiederum verschwanden. Wir beschränken uns in diesem Art. mehr auf die so-

genannten Laien und verweisen im Uebrigen auf den Art. Clerus, welche mit einander verglichen zu werden verdienen, wenn man sich richtige Begriffe von dem christlichen Gesellschaftspersonale im Laufe der christlich-kirchlichen Zeitdauer machen will. Uebrigens kömmt der Name Laie (Laici) nicht nur bei Tertullian, sondern auch bei Origenes und Cyprian vor. *Βιωτικοὶ* (Seculares) i. e qui curant ea, quae ad vitam communem pertinent, findet sich besonders bei Chrysostom. S. Suicer s. v. *βιωτικοί*. — Endlich Idiotae, oder Privati heißen sie beim Origenes contr. Cels. l. VII. p. 334 und beim Synesius ep. 54., weil sie keine Kirchenämter verwalteten, sondern ein Privatleben führten. S. 1 Cor. 14, 16. 23. — Vergl. Böhmer dissert. de differentia inter ordinem ecclesiastic. et plebem. — Mosh. in dissert. de distinctione inter Clericos et Laicos. — Petrus de Marca de discrimine Clericor. et Laicor. ex jure divino. — Wir gehen über auf einige Namen, die von den Mitgliedern der christlichen Kirche in den ersten Jahrhunderten gebraucht werden, sie mögen Laien seyn oder zum Clerus gehören. Es ist nöthig, ihnen einige Aufmerksamkeit zu widmen, weil sich aus ihnen der Geist jener Zeit in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nachweisen läßt.

III) Verschiedene Namen, die von den Mitgliedern der Kirche Jesu im Alterthume vorkommen. — Man wird sie am besten übersehen, wenn man sie eintheilt

A) in Namen, die sich die Christen selbst beilegten, und B) in Namen, die ihnen spottweise von ihren Gegnern beigelegt wurden. Sämmtlich aus dem Judenthume entlehnt, sind die neutestamentlichen Benennungen *ἅγιοι, πιστεύοντες, πιστοὶ, ἐκλεκτοὶ, μαθηταὶ, ἀδελφοὶ, λαὸς τοῦ θεοῦ*. Sie bezeichnen insgesammt nur eine gewisse moralische Eigenschaft und Vorzüglichkeit. Als sich aber der Begriff der christlichen Kirche erweiterte, konnten sie nicht mehr als Unterscheidungsnamen einer aus Juden und Heiden neu zusammengesetzten Religionsgesellschaft gebraucht werden. Welcher Name jedoch gebraucht werden sollte, darüber scheinen die Meinungen der Christen selbst um so mehr verschieden gewesen zu seyn, da sie früh schon einen Abscheu gegen alle Sectennamen verriethen. Ein Zufall jedoch oder vielmehr eine besondere Leitung der göttlichen Vorsicht führte einen Namen ein, welcher passend an sich, der allgemein herrschende blieb und in und außerhalb der Kirche Jesu alle andere üblich gewesene verdrängte. Ehe wir jedoch selbst denselben näher beachten, verdient ein verwandter Name, der noch älter seyn soll, unsre Aufmerksamkeit, es ist der Name

a) Jessäer. Bingham handelt von demselben gleich anfangs Vol. I. l. §. 1. überschrieben: Christiani primum vocati Jessaei etc. Die Stelle, woraus er den Beweis entlehnt, ist in Epiphan. haeres. XXIX. n. 4. enthalten, welche Stelle Bingham, im Auszuge kürzer, Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 11. p. 12 weitläufiger mitgetheilt hat. Das Wesentliche dieser Stelle für den angeführten Namen geht auf folgende Punkte zurück: α) Epiphanius sagt bestimmt, daß der Name Jessäer älter sei als Christen, aber er sagt nicht, woraus er diese Nachricht geschöpft habe. Jedoch stimmt auch Eusebius damit überein, so daß man wohl eine alte Tradition als Quelle an-

nehmen muß, β) Epiphanius ist zweifelhaft, ob die Christen sich selbst Jessäer genannt haben, oder ob sie von Juden und Heiden so genannt wurden, auch darüber, ob er die Etymologie von Jesse (Isai), dem Vater Davids, oder von Jesus vorziehen soll. γ) Im Folgenden berichtet Epiphanius von dem bekannten jüdischen Schriftsteller Philo, daß er die Christen unter dem Namen der Jessäer bezeichnet habe und daß derselbe in Aegypten üblich geblieben, späterhin aber in Nazaräer übergegangen sei. Wie auf diesem Namen ein gewisses Dunkel ruht, so verhält es sich auch mit der Benennung Therapeuten. Es ist nämlich ungewiß, ob Philo darunter überhaupt Christen oder sogenannte Essäer verstanden habe. Mehrere Kirchenväter jedoch finden in den Therapeuten eine Schilderung der Christen. Da nun nach Epiphan. Ἰησοῦς so viel als θεραπευτής bedeutet, so ließe es sich wohl rechtfertigen, daß Jessäer und Therapeuten Synonyme gewesen wären. Doch lassen wir diese Nomina obsoleta und gehen über auf den Namen

b) Χριστιανοί. — Act. 11, 26. sagt aus, daß die Anhänger Jesu zuerst den Namen Χριστιανοὶ in Antiochien bekommen hätten. Nur noch in ein Paar Stellen des N. T. kommt dieß Wort vor, z. B. Act. 26, 28., wo König Agrippa zum Paulus sagt: ἐν ὀλίγῳ με πείθεις χριστιανὸν γενέσθαι und 1 Petr. 4, 14 und 16. Es ist wahrscheinlich, daß der Ursprung dieses Wortes sich weder von Christen noch von Juden herleiten lasse. Die Juden hüteten sich wohl, einen Namen aufzubringen, der ihnen ein σκάνδαλον (1 Cor. 1, 23.) war, sondern bedienten sich, wie wir bald sehen werden, anderer Namen. In der Zeit, wo diese Benennung aufkam, machten die Christen noch kleinere Vereine aus, auch war die Idee einer Verbrüderung noch vorherrschend, weshalb sie sich wohl nur solcher Namen bedienten, die schon im N. T. vorkommend, auf diesen Umstand sich bezogen. Es ist darum die Vermuthung nicht unwahrscheinlich, daß die heidnischen Antiochener diesen Namen als Spottnamen (dessen Form römisch ist) aufbrachten. Uebrigens war es ja eine bekannte Sitte unter den Griechen, daß man die Anhänger gewisser philosophischer Systeme nach den Begründern derselben bald auf eine ehrenvolle Art, bald mit spöttischen tadelnden Nebenbegriffen zu benennen pflegte. Zum Beweise können die Namen dienen, Pythagoräer, Platoniker, Epicuräer, Cyniker. Diese Conjectur unterstützt auch der Umstand, daß das von römischen Schriftstellern nachgebildete Christiani stets mit dem Nebenbegriffe des Verächtlichen gebraucht wird. So heißt es unter andern in Tacit. Annal. l. XV. c. 44.: Nero, — quaesitissimis poenis affecit, quos, per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus. Tiberio imperitante, per Procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat. Auch gehört hierher Sueton. Vita Claudii c. 25 Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit. In dieser Stelle ist offenbar Chrestus so viel wie Christus. Auch kann sie zum Beweise dienen, wie gewöhnlich die Römer, Juden und Christen mit einander verwechselten. Uebrigens tadeln die Kirchenväter die Verwechselung des Chrestus, Chrestiani mit Christus, Christiani (was bei der Aehnlichkeit der alten Aussprache von Χριστός und Χρηστός nicht schwer zu erklären. Tertull. Apolog. c. 3. sagt: Christianus, quantum interpretatio est, de unctione deducitur. Sed

et eum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis (nam nec nominis certa est notitia penes vos) de suavitate et benignitate compositum est. Aehnliche Stellen hat Bingham aus Justin. Mart. Apolog. I. §. 4. p. 124 (ed. Oberth.) und Lactant. institut. div. l. IV. c. 7. angeführt. Vergl. J. H. Benner De christianis non a Chresto. Giess. 1747.

Wie wahr es aber auch seyn mag, daß der Name Christ als ein verächtlicher Sectenname von den Feinden des Evangeliums mag gebraucht worden seyn, so unbestritten wahr ist es zu gleicher Zeit, daß die Bekenner Jesu sich bald in dieser Benennung gefielen. Eben deshalb legten sie auch so viel Werth auf die Etymologie von Χριστός (unctus, wie Hieron. Comment. in Ps. 104: Christi sunt, qui spiritu sancto unguntur) und die Assonen, Χρηστοί (boni, honesti.) Sie lernten es bald fühlen, daß dieser Name recht glücklich ihre Beziehung zu dem Stifter ihrer Religion ausdrücke und daß ihnen darum alle Partheinamen verhaßt seyn mußten. Diesen Umstand hat in der Kürze recht gut beleuchtet Bingh. Vol. I. p. 7. in dem §. überschrieben: Christiani omnia nomina sectaria et humanas appellationes vehementer aversati. Er erzählt hier eine Anecdote aus Euseb. h. e. l. V. c. 1., die zum Beweise dienen kann, welchen Werth die Märtyrer und Bekenner auf den Namen Christen legten. Ein Märtyrer zu Vienne, Sanctus, erduldete auf eine außerordentliche und übermenschliche Art alle Martern, und während die Gottlosen hofften, durch Dauer und Größe der Pein ein nachtheiliges Bekenntniß zu erpressen, widerstand er ihnen mit unerschütterlicher Festigkeit, daß er weder seinen Namen, noch sein Volk und Vaterland, noch seinen Stand, ob er ein Sclave oder Freier wäre, angab. Auf alle ihm vorgelegten Fragen antwortete er: **Ich bin ein Christ.** — Eben so war es eine Lieblingsvorstellung der Kirchenlehrer in den ersten Jahrhunderten, daß durch den Namen Christen aller Sectirerei vorgebeugt und die Einheit des Glaubens und Bekenntnisses angezeigt werde. Mehrere hierher gehörige Beweisstellen hat Bingham in dem angeführten §. 7. mitgetheilt. — Auch in der Folge haben die Mitglieder der Kirche Jesu in diesem Namen etwas Ehrendes gefunden, und wie sie sich auch in Partheien und einzelne Kirchen trennten, so behielten sie doch Alle, inwiefern sie getauft waren, an Jesum Christum glaubten und durch ihn selig zu werden hofften, den Namen Christen bei. Er ist darum auch jetzt noch der Unterscheidungsname, der Millionen bezeichnet, um diese vom Heiden- und Judenthume und vom Islam zu unterscheiden. — Andere Namen, die ihren Ursprung von christlichen Kirchenlehrern ableiten, sind nur wichtig, inwiefern sie an gewisse Zeiterscheinungen und eigenthümliche Meinungen erinnern. Sie waren bald vorübergehend, bald erhielten sich auch Spuren davon in dem spätern christlichen Cultus. Es gehören hierher hauptsächlich folgende:

c) **Catholici.** Es ist bekannt, daß sich im christlichen Leben gleich anfangs eine größere Zahl ausschied, die sich streng an die fortgepflanzte Lehre Jesu und der Apostel hielt, wie sie früher mündlich vorgetragen worden war, und wie sie später aus den Evangelien und apostolischen Briefen erkennbar war. Sie bildeten den Gegensatz zu den sogenannten Häretikern, die ihre eigenthümlichen Meinungen aus der Zeitphilosophie und auf andere Art mit der christlichen Lehre zu

vermischen und diese dadurch zu entstellen suchten. Da der erste Verein der größere war und die ursprüngliche Einheit des Glaubens zu erhalten suchte, so wählte er für sich das Beiwort καθολικός, eine Benennung, die durch die spätern dogmatischen Meinungskämpfe und Conciliénbeschlüsse in scharf abgemessener Gestalt hervortrat. Da die Häretiker sich gleichfalls und ungeachtet ihrer Trennung von der Kirche Christen nannten, so wollten sich die Rechtgläubigen durch die Benennung Catholici, wodurch die Einheit der Kirche ausgedrückt werden sollte, von ihnen unterscheiden. Verwandt ist auch die Benennung

d) **Ecclesiastici.** Bingham zeigt, daß zwar dieß Wort im engern Sinne mehr von dem Clerus gebraucht werde, daß es aber auch in genere von allen Christen und zwar im Gegensatze zu den Juden, Heiden und Häretikern vorkomme. In dieser Bedeutung komme das ἄνδρες ἐκκλησιαστικοί vor beim Euseb. H. e. l. 4. C. 7. Cyrillus Hierosol. Catech. XV. n. IV. — Valesius Not. in Euseb. l. II. c. 25. p. 37. ed. Colon. erläutert den Sprachgebrauch dieses Wortes kurz und treffend also: Tribus modis dicitur ecclesiasticus. Interdum enim accipitur pro Christiano — et opponitur Gentili. — Interdum vero designat Catholicum et opponitur Haeretico. — Denique denotat eum, qui est in Clero constitutus et opponitur Saeculari seu Laico. — Fast auf ähnliche Art verhält es sich auch mit der Benennung

e) **Dogmatici**, andeutend Besitzer der ächt-christlichen Lehre. Im engern Sinne gilt sie zwar auch nur von den Lehrern und Vorstehern, aber zuweilen auch von allen rechtgläubigen Christen. Befremdend kann es scheinen, daß man die Christen auch

f) **Gnostici** nannte; allein, da dieß Wort sowohl im guten Sinne als auch mit dem Nebenbegriffe des Tadelnswerthen genommen wird, so läßt sich diese Schwierigkeit leicht heben. Das griechische γνῶσις bedeutet im N. T. die wahre Religionserkenntniß, inwiefern sie in der mosaischen (Luc. 11, 52) und in der christlichen Anbetungsweise (2 Cor. 2, 14.) enthalten war. Auch wird es 1 Cor. VIII, 7. von der höhern Religionserkenntniß gebraucht, die nur das Eigenthum einiger Wenigen ist. Daß sich also nach diesem Sprachgebrauche die Christen Gnostiker nennen konnten, liegt am Tage. Um sich jedoch von der falschen γνῶσις, welche die Lehrsätze der morgenländischen Philosophie auf das Christenthum überzutragen suchte, zu unterscheiden, brauchte man auch zuweilen besondere Beisätze, wie z. B. 1 Tim. 6, 20. (τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) oder auch ἀληθῶς γνωστικοί, d. h. die ächten Gnostiker, im Gegensatz zu der erwähnten falschen γνῶσις. Eine eigenthümliche Benennung der Christen ist auch noch die, daß sie zuweilen

g) **Pisciculi** genannt werden. Nach Bingh. Vol. I. l. §. 2. wird ungefähr Folgendes als Grund dieses Namens angegeben: „Weil der Stand und das Leben der Christen mit dem Wasserbade anging und sie durch dieses Gnadenmittel wiedergeboren wurden, so unterschieden sich zuweilen die Bekenner Jesu dadurch, daß sie sich Pisciculus nannten, an welcher Benennung sie um so viel mehr ein Vergnügen fanden, da das griechische Wort ἰχθύς oder Fisch die Anfangsbuchstaben von dem Namen unsers Herrn, nämlich (I) Ἰησοῦς, (X) Χρι-

στός, (Θ) Θεοῦ υἱός, (Σ) Σωτήρ enthielt. Bingham nennt wegen dieser Bildung die Benennung selbst nomen technicum oder artificiale, und führt dafür zwei Stellen, nämlich Tertull. de bapt. c. 1. und Opt. contr. Parmen. l. III. p. 62 an. Noch vollständiger findet man aber diesen Sprachgebrauch erläutert in Rheinwalds christlicher Archäologie p. 391 in den Noten und in der Beilage Nr. XX., wo eine Stelle aus dem Hymnus des Clemens von Alexandrien ausgehoben ist, den man als Anhang zu dem Pädagogus findet. Wir kommen noch einmal darauf zurück, wo von den christlichen Sinnbildern die Rede seyn wird. Uebrigens ist dieser Name mehr poetisch als ascetisch. Einige Epitheta ornantia, wie ϑεόφοροι und Χριστόφοροι gingen zuweilen in nomina propria über. Die als Taufnamen häufig vorkommenden Benennungen Christianus, Christina, Christophilus u. a. sprechen deutlich das gefühlte Bedürfniß aus, auch symbolisch die nahe Beziehung der Christen zu Jesu auszudrücken.

B) Namen, welche den Christen spottweise und um ihre Verachtung gegen dieselben auszudrücken, von ihren Feinden und Gegnern ertheilt wurden. — Wie wenig wir auch gemeint sind, den mikrologischen Fleiß nachzuahmen, den auf diese Parthie des christlichen Alterthums ein Kortholt und Bingham gewendet haben, so dürfen wir doch die hierher gehörige Nomenclatur nicht ganz übergehen, theils weil dieß das Bedürfniß möglichster Vollständigkeit fordert, theils weil sie zur Charakteristik der ersten Kirche gehört, theils auch, weil einige streitige vielbesprochene Punkte dadurch helles Licht erhalten. Vielleicht gewinnen wir dadurch eine leichtere Uebersicht dieser Spott- und Schimpfnamen, daß wir sie eintheilen 1) in allgemeinere, oft vorkommende Namen, die sich theils auf zufällige Umstände, theils auch auf christliche Lehre und Sitte beziehen, und 2) in Namen, die nur selten vorkommen, blos von einzelnen Schriftstellern und nur in gewissen Gegenden und Zeiten gebraucht werden.

1) Allgemein oft vorkommende Namen, die sich mehr auf zufällige Umstände gründen. — Es ist bekannt, daß in den Tagen des beginnenden Christenthums die Christen von den Römern blos für eine jüdische Secte gehalten und daher auch Juden genannt wurden. Daß aber in dieser Benennung etwas Verächtliches liegen sollte, beweisen mehrere Aussprüche bei römischen Schriftstellern, z. B. Sueton. vit. Neron. c. 16. Genus hominum superstitionis novae et maleficae u. a. Ein hierher gehöriger, schon im N. T. vorkommender Name ist:

a) Nazarener. Juden und Heiden bedienten sich von den Christen dieses Namens. Act. 24, 5. Epiph. Haeres. XXIX. n. 1. 9. Hieron. de lucis hebraicis Tom. 3. p. 188. Prudentii περὶ στεφάνων Carm. 5. v. 25 seqq. Man schrieb dieß Wort verschieden, Nazareni (Ναζαρηνοί), bald Nazarai (Ναζαραῖοι), bald Ναζωραῖοι, bald Ναζη- und Ναζιραῖοι. Die Bedeutung war nach der Verschiedenheit der Schreibart stets verschieden, bezeichnete aber immer etwas Beschimpfendes und Herabwürdigendes. Bald soll es die Jünger des Jesus von Nazareth (Mrc. 1, 24. 67. 16, 6. Luc. 4, 34.), aus welchem kein wahrer Prophet kommt, bezeichnen, bald die leiblich und

geistlich Armen, bald die Anhänger des armseligen Gesetzes (wie die Ebioniten), bald die Gottgeweiheten, Enkratiken u. s. w. — Eine ähnliche Benennung ist ferner

b) **Gallilaei.** Bingham und mit ihm mehrere kirchliche Archäologen stimmen darin überein und zwar auf die Auctorität des Gregor von Nazianz Orat. III. p. 81, daß der Kaiser Julian Urheber dieser Benennung sei. Daß Julian Jesum und seine Anhänger Galliläer genannt habe, ist hinlänglich von Bingham mit Beweisstellen dargethan worden, aber eigentlich erfunden hat diesen Namen Julian wohl nicht, da er schon im N. T. seinen Grund hatte (Act. II, 7.) und höchst wahrscheinlich schon längst den Juden und Heiden bekannt war. So kommt in Justin. Mart. Dial. c. Tryph. das Urtheil der Juden über die Christen vor: ὅτι αἵρεσις τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλανοῦ. — Noch auffallender und mit der Benennung Galliläer im Widerspruche ist die Bezeichnung

c) **Graeci.** Wollten die heidnischen Römer die Christen auf eine recht beschimpfende Art nennen, so eignete sich freilich der Name Graeci, Graeculi ganz dazu. Bekanntlich war die Fides Graeca sehr verrufen und Graece war ungefähr das, was wir jetzt à la Françaisc nennen, um damit Flatterhaftigkeit, Leichtsinn auszudrücken. Doch verbanden die Römer mehr mit dem Graecus den verächtlichen Nebenbegriff der Lüge, des Betrugs und der Falschheit. Wie es aber kam, daß man die Christen so nannte, ist mit dem jetzt Gesagten noch nicht erklärt, sondern muß aus der speciellern Ableitung der Kirchenlehrer jener Zeit erkannt werden. Daß der Name Graecus spottweise von den Griechen gebraucht wurde, lehren viele Stellen, unter andern Hieron. ep. X. ad Fur., wo es heißt: Ubicunque viderint Christianum, statim illud e trivio: ὁ γραῖκος ἐπιθέτης! Aber den nähern Grund dieser Benennung findet man angedeutet in Hieron. ep. XIX. ad Marcell., wo jene Sentenz also wiederholt wird: Si tunica non canduerit, statim illud e trivio: Impostor et Graecus est. Das Letztere bezieht sich zunächst auf die Tracht. Die Römer trugen die Toga und zwar in der Regel die alba oder candida und hießen daher auch gens togata. Die Griechen aber wurden von dem Pallio (περιβολαίῳ) Palliati genannt. Da nun ehemalige heidnische Philosophen sehr häufig den Mantel forttrugen, den sie als Heiden getragen hatten (vergl. Walch de Pallio philosophico veter. Christianor.), da ferner auch viele geborne Griechen unter den Christen seyn mochten, so ist es zu erklären, wie der Name Graecus als Schimpfname auf die Christen überging. Uebrigens vergl. man Kortholt: Paganus obtrectator p. 467—468. Nicht minder auffallend ist es auch, wenn die Christen genannt wurden

d) **Magi.** — Magus wurde nicht nur der Stifter des Christenthums selbst genannt, sondern auch seine Verehrer und die Apologeten, wie Origenes c. Cels. l. I. p. 30. Arnob. disputat. I. 2, 53. u. a. geben sich alle Mühe, diese Beschuldigung zu widerlegen. Ambros. in Serm. in S. Agnem erzählt, daß der Pöbel bei der Hinrichtung der heiligen Agnes ausgerufen habe: Tolle magam! tolle maleficam! Wir haben darüber eine sehr ins Einzelne gehende Monogra-

phie von Kortholt: de Magia Christo huiusque cultoribus exprobrata. Den Grund dieser Benennung leiten Manche von den Wundern her, die Jesus verrichtet hat, und von den Wundern, die auch über das apostolische Zeitalter hinaus noch fortgedauert haben sollen. Allein noch richtiger wird diese Benennung wohl von dem schon früh üblich gewordenen Gebrauche des Exorcisirens und des Bekreuzigens hergeleitet, welches den Heiden zauberische Gebräuche zu seyn schienen. —.

Einige andere allgemeine, oft vorkommende Schimpfnamen der Christen, die sich aber mehr auf Religion und christliche Sitte beziehen, sind

a) Ἄθεοι. Aus den Apologeten (Just. Mart. Apolog. II. p. 17. Athenag. Legat. p. 4 erfahren wir, daß die Heiden die Christen aus dem Grunde für Gottesleugner und Menschen ohne Gott hielten, weil sie den Polytheismus verwarfen und einen geistigen Cultus ohne Tempel, Altäre und Opfer forderten. Der Sprachgebrauch, nach welchem man im 4. und 5 Jahrhundert die Häretiker, welche die Gottheit Christi leugneten, ἀθέους zu nennen pflegte, gehört mehr der Dogmengeschichte an. Auch der Name

b) Novelli, Novissimi, Nuperrimi, Νεώτεροι wird den Christen beigelegt. Man warf den Christen allgemein Neuerungen in Sachen der Religion vor, und nannte ihre Lehre διδασκαλίαν νέαν καὶ ξένην, διδαχὴν καινήν, novam, peregrinam et barbaram superstitionem. Eine Menge Zeugnisse, daß man Christen auf diese Art benannt habe, findet man gesammelt bei Bingham l. l. und bei Kortholt Paganus obtrectat. p. 1—13. Eine andere Benennung der Christen war auch

c) Σταυρολάτραι — Crucicolae. Bereits der Apostel Paulus klagt darüber, daß die Lehre von dem Gekreuzigten den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit sei. (1 Cor. I, 18. 23). Aber auch die Folgezeit lehrt, daß diese allerdings neue Lehre des Christenthums Anstoß und Spott erregte. Daß nun aber die Christen nicht sowohl wegen der Lehre vom Kreuzestode Jesu, als vielmehr wegen der dem Kreuzeszeichen bewiesenen Ehrfurcht und wegen der Sitte, sich zu bekreuzigen, getadelt wurden, geht aus mehreren Stellen der Apologeten hervor, von denen wir nur eine anführen wollen. In Minuc. Fel. Octav. ed. Ouzeli. Lugd. Batav. 1652 heißt es: Cruces non colimus. Vos plane, qui ligneos Deos consecratis, cruces ligneas, ut Deorum vestror. forsitan partes adoratis. Nam et signa ipsa, et cantabra vestra, et vexilla castror., quid aliud, quam inauratae cruces sunt et ornatae? Tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum et affixi hominis imitantur. (Beiläufig erwähnt kann diese Stelle zum Beweise des früh schon gewöhnlichen Crucifixes dienen, was von Mehreren geleugnet worden ist.) Auch andere Apologeten suchen die Christen von der σταυροδουλεία frei zu sprechen, daß man die Christen Coelicolae und Heliolatrae nennt, ist von Baumgarten, Kortholt u. a. mehr behauptet, als bewiesen worden. Vergl. J. A. Schmidt historia Coelicolar. 1704. — Walch Histor. Patriarchar. Jud. p. 5 seqq. Schröckh's K. G. Thl. 7. S. 415—16, wo es also heißt: „Die Parthei der Himmelsverehrer waren vermuth-

geistlich Armen, bald die Anhänger des armseligen Gesetzes (wie die Ebioniten), bald die Gottgeweiheten, Enkratiken u. s. w. — Eine ähnliche Benennung ist ferner

b) Gallilaei. Bingham und mit ihm mehrere kirchliche Archäologen stimmen darin überein und zwar auf die Auctorität des Gregor von Nazianz Orat. III. p. 81, daß der Kaiser Julian Urheber dieser Benennung sei. Daß Julian Jesum und seine Anhänger Galliläer genannt habe, ist hinlänglich von Bingham mit Beweisstellen dargethan worden, aber eigentlich erfunden hat diesen Namen Julian wohl nicht, da er schon im N. T. seinen Grund hatte (Act. II, 7.) und höchst wahrscheinlich schon längst den Juden und Heiden bekannt war. So kommt in Justin. Mart. Dial. c. Tryph. das Urtheil der Juden über die Christen vor: ὅτι αἵρεσις τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλανοῦ. — Noch auffallender und mit der Benennung Galliläer im Widerspruche ist die Bezeichnung

c) Graeci. Wollten die heidnischen Römer die Christen auf eine recht beschimpfende Art nennen, so eignete sich freilich der Name Graeci, Graeculi ganz dazu. Bekanntlich war die Fides Graeca sehr verrufen und Graece war ungefähr das, was wir jetzt à la Française nennen, um damit Flatterhaftigkeit, Leichtsinn auszudrücken. Doch verbanden die Römer mehr mit dem Graecus den verächtlichen Nebenbegriff der Lüge, des Betrugs und der Falschheit. Wie es aber kam, daß man die Christen so nannte, ist mit dem jetzt Gesagten noch nicht erklärt, sondern muß aus der speciellern Ableitung der Kirchenlehrer jener Zeit erkannt werden. Daß der Name Graecus spottweise von den Griechen gebraucht wurde, lehren viele Stellen, unter andern Hieron. ep. X. ad Fur., wo es heißt: Ubicunque viderint Christianum, statim illud e trivio: ὁ γραῖκος ἐπιθέτης! Aber den nähern Grund dieser Benennung findet man angedeutet in Hieron. ep. XIX. ad Marcell., wo jene Sentenz also wiederholt wird: Si tunica non canduerit, statim illud e trivio: Impostor et Graecus est. Das Letztere bezieht sich zunächst auf die Tracht. Die Römer trugen die Toga und zwar in der Regel die alba oder candida und hießen daher auch gens togata. Die Griechen aber wurden von dem Pallio (περιβολαίῳ) Palliati genannt. Da nun ehemalige heidnische Philosophen sehr häufig den Mantel forttrugen, den sie als Heiden getragen hatten (vergl. Walch de Pallio philosophico veter. Christianor.), da ferner auch viele geborne Griechen unter den Christen seyn mochten, so ist es zu erklären, wie der Name Graecus als Schimpfname auf die Christen überging. Uebrigens vergl. man Kortholt: Paganus obtrectator p. 467—468. Nicht minder auffallend ist es auch, wenn die Christen genannt wurden

d) Magi. — Magus wurde nicht nur der Stifter des Christenthums selbst genannt, sondern auch seine Verehrer und die Apologeten, wie Origenes c. Cels. l. I. p. 30. Arnob. disputat. I. 2, 53. u. a. geben sich alle Mühe, diese Beschuldigung zu widerlegen. Ambros. in Serm. in S. Agnem erzählt, daß der Pöbel bei der Hinrichtung der heiligen Agnes ausgerufen habe: Tolle magam! tolle maleficam! Wir haben darüber eine sehr ins Einzelne gehende Monogra-

phie von Kortholt: de Magia Christo huiusque cultoribus exprobrata. Den Grund dieser Benennung leiten Manche von den Wundern her, die Jesus verrichtet hat, und von den Wundern, die auch über das apostolische Zeitalter hinaus noch fortgedauert haben sollen. Allein noch richtiger wird diese Benennung wohl von dem schon früh üblich gewordenen Gebrauche des Exorcisirens und des Bekreuzigens hergeleitet, welches den Heiden zauberische Gebräuche zu seyn schienen —.

Einige andere allgemeine, oft vorkommende Schimpfnamen der Christen, die sich aber mehr auf Religion und christliche Sitte beziehen, sind

a) Ἄθεοι. Aus den Apologeten (Just. Mart. Apolog. II. p. 17. Athenag. Legat. p. 4 erfahren wir, daß die Heiden die Christen aus dem Grunde für Gottesleugner und Menschen ohne Gott hielten, weil sie den Polytheismus verwarfen und einen geistigen Cultus ohne Tempel, Altäre und Opfer forderten. Der Sprachgebrauch, nach welchem man im 4. und 5. Jahrhundert die Häretiker, welche die Gottheit Christi leugneten, ἀθέους zu nennen pflegte, gehört mehr der Dogmengeschichte an. Auch der Name

b) Novelli, Novissimi, Nuperrimi, Νεώτεροι wird den Christen beigelegt. Man warf den Christen allgemein Neuerungen in Sachen der Religion vor, und nannte ihre Lehre διδασκαλίαν νέαν καὶ ξένην, διδαχὴν καινήν, novam, peregrinam et barbaram superstitionem. Eine Menge Zeugnisse, daß man Christen auf diese Art benannt habe, findet man gesammelt bei Bingham l. l. und bei Kortholt Paganus obtrectat. p. 1—13. Eine andere Benennung der Christen war auch

c) Σταυρολάτραι — Crucicolae. Bereits der Apostel Paulus klagt darüber, daß die Lehre von dem Gekreuzigten den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit sei. (1 Cor. I, 18. 23). Aber auch die Folgezeit lehrt, daß diese allerdings neue Lehre des Christenthums Anstoß und Spott erregte. Daß nun aber die Christen nicht sowohl wegen der Lehre vom Kreuzestode Jesu, als vielmehr wegen der dem Kreuzeszeichen bewiesenen Ehrfurcht und wegen der Sitte, sich zu bekreuzigen, getadelt wurden, geht aus mehreren Stellen der Apologeten hervor, von denen wir nur eine anführen wollen. In Minuc. Fel. Octav. ed. Ouzeli. Lugd. Batav. 1652 heißt es: Cruces non colimus. Vos plane, qui ligneos Deos consecratis, cruces ligneas, ut Deorum vestror. forsitan partes adoratis. Nam et signa ipsa, et cantabra vestra, et vexilla castror., quid aliud, quam inauratae cruces sunt et ornatae? Tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum et affixi hominis imitantur. (Beiläufig erwähnt kann diese Stelle zum Beweise des früh schon gewöhnlichen Crucifixes dienen, was von Mehreren geleugnet worden ist.) Auch andere Apologeten suchen die Christen von der σταυροδουλεία frei zu sprechen, daß man die Christen Coelicolae und Heliolatrae nennt, ist von Baumgarten, Kortholt u. a. mehr behauptet, als bewiesen worden. Vergl. J. A. Schmidt historia Coelicolar. 1704. — Walch Histor. Patriarchar. Jud. p. 5 seqq. Schröckh's K. G. Thl. 7. S. 415—16, wo es also heißt: „Die Parthei der Himmelsverehrer waren vermuth-

„lich eine Art von Juden, welche christliche Lehrsätze und Cerimonien „mit ihrer Väterreligion so vermischten, daß sie keiner von beiden Re„ligionen eigenthümlich zugethan waren. Der Name Himmelsverehrer „ist ihnen vielleicht spottweise deswegen beigelegt worden, weil sie sich „öfters statt des Wortes Gott, des Wortes Himmel (שָׁמַיִם) bedienten." Mehr historischen Grund hat der Vorwurf

d) der Ὀνολατρεία (Cultus Asini) und der Spottname Asinarii. Leicht läßt es sich aus Stellen der Apologeten z. B. bei Minuc. Fel. Octav. p. 32 aus Tertull. ad nat. l. 1. c. 11. und Apologet. c. 16. darthun, daß man die Christen der ὀνολατρεία beschuldigte. Auch läßt sich aus Tertullian und andern alten Schriftstellern nachweisen, daß bereits Tacitus den Vorwurf des Eselsdienstes gemacht habe. Woher aber dieß Vorurtheil wider die Christen entstanden sei, war von jeher ein Problem, welches zu lösen namhafte Gelehrte in allgemeinen Werken und einzelnen Monographien unternommen haben. Kortholt in seiner oft genannten Schrift Pagan. obtrec. 1703. L. 3. c. 1. de Onolatria Christianor. p. 235—73 hat viele hierher gehörige Zeugnisse gesammelt und die abweichenden Meinungen namhafter Gelehrten über diesen Gegenstand angeführt. Neuere Untersuchungen sind über diesen Gegenstand angestellt worden von Theod. Hasaeus, Diatribe de onolatria olim Judaeis et Christianis impacta etc. Lips. 1716. — Jablonski (Panth. Aegypt. l. V. c. 2. 13 seqq.) — Lindner excursus de ὀνολατρεία Christianis objecta ad calcem edit. Minuc. Fel. p. 314 seqq. — Michaelis Comment. Soc. Gotting. T. I. p. 175 seqq. — Flügge Geschichte der theologischen Wissenschaften Thl. 1. S. 77—79. — Tzschirner Geschichte der Apologetik Thl. 1. 1805. S. 210—13. — Wie sorgfältig auch der Verfasser mehrere hier angeführte Stellen mit einander verglichen hat, so hat er doch in dem Ergebnisse übereinstimmen müssen, das Augusti l. l. 11r B. p. 83 mit den Worten anführt: „Die Meisten „glauben, eine Verwechselung mit dem vom Oberpriester Onias zu On „in Aegypten eingerichteten jüdischen Gottesdienste mit dem griechischen „ὄνος, und auf diese Weise sei das Mährchen entstanden. Daß man „es auf die Christen übertrug, kann aus der frühern Verwechselung „derselben mit den Juden, vielleicht aber auch daher rühren, daß die „Christen auf die prophetische Weissagung vom Einzuge Christi in „Jerusalem, zu dessen Verherrlichung das Palmfest gestiftet ward, ein „großes Gewicht legten." Kortholt und Bingham erwähnen

2) auch noch einige Namen, die nur von einzelnen Schriftstellern gebraucht worden, und nur in gewissen Gegenden und Zeiten vorkommen. Es gehören dahin die Namen

a) Sibyllisten. Ein Lieblingsausdruck des Philosophen Celsus. Er nennet deshalb die Christen so, weil sie in ihren Disputationen mit den Heiden sich zuweilen auf die Auctorität der Sibylle bezogen, die unter den Heiden für eine Prophetin gehalten wurde. Da sie dieß nicht selten mit glücklichem Erfolge thaten, so wurde von römischen Statthaltern die Lesung der sibyllinischen und anderer prophetischer Bücher untersagt. Vergl. Origenes contr. Cels. l. V. p. 272. Justin. Mart. Apol. II. p. 82.

b) Sarmenticii oder Sarmentitii. Diese Benennung

gründet sich auf Tertull. Apologet. c. 50:, wo es heißt: „ad stipem dimidii axis revincti sarmentorum ambitu exurimur.“ Es ist hier von der Strafe des Feuertodes die Rede, den die Christen hin und wieder zu erdulden hatten, und wo der Ambitus sarmentor., den Haufen dürrer Reisbündel, andeutet, womit das Feuer angemacht und die Flamme verstärkt wurde.

c) Parabolani — Parabolarii zeigt im allgemeinen Menschen an, die ihr Leben jeder Gefahr aussetzen, bei den Römern leichtsinnige verächtliche Wagehälse. Sie bezeichneten damit die sogenannten Bestiarii und Gladiatores, inwiefern beide ihr Leben der augenscheinlichsten Gefahr aussetzten und als Leute betrachtet wurden, die einmal preisgegeben worden waren, und gegen die also kein Mitleid mehr stattfinden könne. Daß man nun diesen Namen auf die Christen übertrug, läßt sich leicht erklären, theils weil man sie für höchst werthlose, verächtliche Menschen ansah, theils auch, weil sie sich oft zum Märtyrertode drängten, und selbst zu der Strafe, mit wilden Thieren zu kämpfen, verurtheilt wurden. Vergl. Walchii dissert. de Bestiariis inter antiquos Christianos. Aus eben diesen Gründen möchte es sich auch erklären lassen, wenn die Christen von ihren heidnischen Gegnern Biathanati, Desperati genannt wurden. Eine eigenthümliche Benennung der Christen war auch nach Minuc. Fel. Octav. c. 14.

d) Plautinae prosapiae homines et Pistores. Man wollte damit arme, verächtliche Leute ausdrücken. Der Name soll sich vom Dichter Plautus herschreiben, dessen Armuth bei den Römern eben so zum Sprichworte geworden war, wie die des Irus bei den Griechen. Plautus nämlich soll einst zur Zeit einer Hungersnoth genöthigt gewesen seyn, sich bei einem Bäcker zu verdingen und auf einer Mühle Getreide zu stampfen, um nur seinen Unterhalt zu verdienen.

Eine Menge hierher gehöriger Namen, wie z. B. Lucifugae, Lucifuga natio, Creduli, Simplices, Stulti und ähnliche findet man bei Kortholt sorgfältig aufgezählt und erörtert. Auch übergehen wir hier die Schimpfnamen, deren sich die Häretiker gegen die Christen der rechtgläubigen Kirche bedienten, weil sie auf specielle Meinungskämpfe sich beziehen und mithin mehr der Dogmengeschichte anheimfallen. Dasselbe gilt auch von den Spottnamen, mit welchen die neuern Talmudisten und die Bekenner des Islam die Christen zu belegen pflegen. Wichtiger wird es jetzt seyn, die Aufmerksamkeit auf eine Classe der Bekenner Jesu hinzurichten, die eine Zeit lang im christlich-kirchlichen Leben besonders merkwürdig und bevorzugt waren. Dahin gehören:

IV) Die sogenannten Fideles oder Activchristen in einer gewissen Zeitdauer. — — Das lat. Fideles entspricht dem griechischen πιστεύοντες oder πιστοί. Doch ist eigenthümlich, daß die griechischen Kirchenväter sich des erstern ganz enthalten und lieber dafür πιστοί brauchen. Daß nun dieß πιστός im N. T. nicht blos zur Bezeichnung einer moralisch-religiösen Eigenschaft gebraucht werde, sondern auch zur Bezeichnung der Christen überhaupt, sehen wir aus Act. 10, 1. 2 Cor. 6, 15. 1 Tim. 6, 12. Jedoch verengern die Kirchenväter diesen Sprachgebrauch, indem sie mit diesem Worte eine eigenthümliche Classe der christlich-kirchlichen Gesellschaftsglieder benen-

nen, nämlich die eigentlichen Activ-Bürger der Kirche, so daß Πιστός und Fidelis cum emphasi gebraucht werden. Das Eigenthümliche in der Stellung der Fidelium wird man am besten beurtheilen lernen, wenn man A) die Ehrennamen, B) die Ehrenvorrechte berücksichtigt, die diesen vollbürtigen Christen zugestanden wurden.

A) **Ehrennamen.** — Dahin gehört die Benennung

a) *Φωτιζόμενοι*, Illuminati. Offenbar ist dieser Name in Beziehung auf die Taufe gebraucht, welche *Φωτισμός* oder *φώτισμα* genannt wurde. Justin. Mart. apolog. II. p. 94 sagt darum: Vocatur hoc lavacrum illuminatio, quod eorum, qui hoc discunt, mentes illuminantur. *Φωτιζόμενοι* kommt in dieser Form im N. T. nicht vor.

b) *Οἱ μεμυημένοι* — Initiati. Dieser Name bezieht sich auf die Mysterienform der frühern christlichen Gottesverehrung und ist daher auch im 4. und 5. Jahrhundert, wo die Arkandisciplin sich am meisten ausgebildet hatte, besonders gewöhnlich. Bingham bemerkt, daß Chrysostomus und andere gleichzeitige Kirchenschriftsteller sich dieses Ausdruckes besonders dann bedienten, wenn sie vor Catechumenen sprachen, denen gewisse Lehrstücke noch nicht waren vorgetragen worden. Sie bedienten sich dann des Ausdruckes: *Ἴσασιν οἱ μεμυημένοι*. Initiati intelligunt, quae diximus. Ambrosius schrieb eine besondere Monographie de Initiatis. Uebrigens findet man von den Fidelibus fast alle Ausdrücke, welche die Profanscribenten von den Initiationen in die Mysterien anführen, wie dieß Bingham aus Isidorus Pelusiota und Hesychius nachweist. In ähnlicher Beziehung wird auch gebraucht

c) *Τέλειοι.* — Da das Abendmahl in den Synodalbeschlüssen einiger alten Concilien, z. B. Conc. Ancyr. c. 4. *τὸ τέλειον* genannt wurde, indem man dadurch mit Christo so vereinigt werde, daß man zu der in der Welt möglichsten Vollkommenheit gelange, so hießen diejenigen, denen die Abendmahlsfeier gestattet war, *τέλειοι*. Gerade so wurden auf ähnliche Weise diejenigen in den alten Mysterien bezeichnet, die alle Stadien bis zu den eigentlich Eingeweiheten durchlaufen hatten. Selbst die im apostolischen Zeitalter allgemeinen Namen der Christen, wie *ἀδελφοί, ἅγιοι, ἐκλεκτοί, ἀγαπητοί, υἱοὶ θεοῦ*, Carissimi in Jesu Christo filii wurden den Fidelibus im engern Sinne als Ehrennamen beigelegt. Außer diesen Ehrennamen läßt sich auch die eigenthümliche Stellung der Fidelium noch richtiger beurtheilen

B) **aus den besondern Vorrechten und Begünstigungen, die man ihnen zugestand.** Auch diese Vorrechte findet man gut zusammengestellt bei Bingham Vol. I. p. 38 ff. Zu denselben gehörte

a) daß sie allen gottesdienstlichen Versammlungen ohne Ausnahme beiwohnen und an der Missa Catechumenor. eben sowohl, wie an der für sie ausschließlich bestimmten, und nach ihnen benannten Missa Fidelium Theil nehmen durften. Dadurch unterscheiden sie sich sogleich von den Catechumenen und Energumenen, die sich bei gewissen Theilen des öffentlichen Gottesdienstes entfernen mußten.

b) Sie durften an der Abendmahlsfeier Theil nehmen, die man,

wie wir im Art. Abendmahl gezeigt haben, als den Inbegriff aller Mysterien ansah, wo sie Brod und Wein empfingen, ein Vorzug, der nur den wirklich Getauften zugestanden wurde. Dabei war es Sitte, daß während der Feier der Eucharistie ein Diacon mit lauter Stimme ausrief: Ἅγια ἁγίοις! Ὅσοι κατηχούμενοι παρέλθετε. Sancta Sanctis! Recedite Catechumenis! S. Constit. Apost. l. VIII. c. VIII.

c) Den Fidelibus war auch erlaubt, bei allen Arten des Gebetes zugegen zu seyn, was bei den Catechumenen nicht stattfand. Denn nach der Ordnung des alten Gottesdienstes kam nur ein Gebet vor, das seine Beziehung auf die Energumenen und Poenitentes hatte. Diese letztern mußten nach Beendigung jenes Gebetes die Versammlung verlassen und nur die Gläubigen blieben zurück. Als Auszeichnung der Fidelium sah man es besonders an, daß sie das Vater Unser anhören und mitbeten durften, weshalb dasselbe εὐχὴ τῶν πιστῶν hieß. In der Versammlung der Catechumenen durften sie dasselbe nicht laut, sondern διὰ σιωπῆς (in silentio, tacite) beten, allein in der Missa Fidelium ward es laut recitirt oder gesungen und von den anwesenden Gläubigen ex et cum responsorio wiederholt.

d) Endlich durften die Fideles auch dem Vortrage der Lehrer, d. h. den Homilien und eigentlichen Predigten beiwohnen, welche über die Geheimnisse des christlichen Glaubens gehalten wurden. Dieß würden, nach unsrer Art zu reden, die dogmatischen Predigten seyn, in welchen die sogenannten Glaubensgeheimnisse, nicht als Gegenstände der Erklärung (denn die K. V. hielten sie selbst für Lehren, welche von keinem endlichen Geiste begriffen werden könnten), sondern als Gegenstände, die mit Ehrfurcht und Bewunderung gegen das Christenthum erfüllen sollten, vorgetragen wurden. An dergleichen Vorträgen ließ man die Catechumen bis zur traditio nicht Theil nehmen und die zusammenhängenden Vorträge in ihrer Gegenwart waren mehr allgemeinen und moralischen Inhalts. Man vergl. Ambrosius de his, qui myteriis initientur. l. 1. August. Serm. 2. ad Neophytos.

Wie lange nun die Fideles als eine besondere, eigenthümlich bevorzugte Christenclasse bestanden habe, diese Untersuchung fällt ganz mit der zusammen, die wir über die Dauer des Catechumenats angestellt haben. Wir verweisen darum auf diesen Artikel, besonders Nr. V., zurück.

V) Allmählige Ausbildung der beiden Hauptunterschiede des Clerus und der Laien im christlich-kirchlichen Leben und Fortdauer derselben selbst bis auf unsre Tage. — Während der Zeitdauer vom 2. bis zum 5. Jahrhundert hin, wo unter den Mitgliedern der christlichen Kirche Catechumenen, Büßende, Energumenen, Fideles und andere sich bildeten, war gerade diese Einrichtung ein Grund mit, warum sich Clerus und Laien immer schärfer von einander schieden. Einiges hierher Gehörige haben wir bereits im Art. Bischof erwähnt, und ausführlicher werden davon handeln die Artt. Clerus und Presbyter. Daß bei der steigenden Hierarchie im Abendlande, besonders im Mittelalter, der Clerus als ein selbst bis zu schreienden Mißbräuchen abgestufter und bevorzugter Stand erschien, lehrt die Geschichte. Zwar änderte auch hier die Reformation Einiges, indem sie die Priesteridee und die damit verbun-

denen Mißbräuche verwarf und an die Stelle der Priesterschaft (S. den Art. Presbyter) einen kirchlichen Lehrstand setzte, wodurch nicht nur der zeither sogenannte Clerus eine andere Bedeutung erhielt, sondern auch das Personal desselben ungemein vermindert wurde. Jedoch behielt man auch in der protestantischen Kirche für den kirchlichen Lehrstand, oder, wie man diesen auch nannte, für die Geistlichkeit den Namen Clerus bei, und was nicht zu diesem Stande gehörte, führte den Namen der Laien. So ist es mit einigen wenigen Ausnahmen in allen christlichen Kirchensystemen bis auf unsre Tage geblieben. Ein mehr oder minder zahlreicher Clerus ist immer einer größern Volksmasse, Laien genannt, entgegengesetzt worden. Nur hin und wieder hat der Begriff Priester in exegetischer und dogmatischer Hinsicht, so wie die Schwärmerei einzelner kleiner Religionspartheien, Abweichungen von der ausgesprochenen Regel herbeigeführt. Dahin gehört eine vorübergehende Streitigkeit im 17. Jahrhundert. Sie wurde durch eine auffallende Stelle Tertullians de Pudicitia C. VII. veranlaßt. Hier macht Tertullian den Häretikern den Vorwurf, daß unter ihnen kein gehöriger Unterschied zwischen den verschiedenen kirchlichen Beschäftigungen und Aemtern sei; denn heute wäre Einer ein Bischof, morgen wieder ein Diaconus, und den Laien würden priesterliche Geschäfte übertragen. Dabei war es nun auffallend, wie dessen ungeachtet Tertullian in der angeführten Stelle schreiben konnte: „Sind wir Laien nicht auch Priester? Es steht ja geschrieben: er hat uns zu Priestern Gottes, seines Vaters, gemacht. Daher sei jeder sein eigener Priester und in Abwesenheit eines Kirchenbeamten könne jeder selbst taufen und die heilige Gabe darbringen." — Ueber diese Stelle nun entstand ein gelehrter Streit in England. Ein Ungenannter hatte, darauf sich stützend, eine Schrift herausgegeben, worin er behauptete: Jeder Laie sei ein Priester. Gegen ihn schrieben: De jure Laicor. sacerdotali ex sententia Tertulliani: dissert. adversus anonymum dissertatorem de coenae administratione, ubi pastores non sunt. Ab Henr. Dottwello. A. Mag. Dublinensi. Londini impensis Benj. Took 1635 und Dionysii Petavii Aurelianens. e societate Jesu: de potestate consecrandi et sacrificandi sacerdotib. a Deo concessa, deque communione usurpanda. Diatribe advers. nov. dissert. anonymi cujusd., qui Christiani sacrificii consecrandi offerendique potestatem etiam Laicis attribuit. Londini 1675. Von den kleinern schwärmerischen, kirchlichen Partheien gehören hierher besonders die Quäker, die nach ihren Ansichten nicht nur die Nothwendigkeit, sondern auch die Zweckmäßigkeit des geistlichen Standes leugnen. Vergl. J. G. Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der evangelisch-lutherischen Kirche 5r Thl. p. 802 ff. Rechnet man nun diese zeither genannten Ausnahmen ab, so wie etwa die Gewohnheit einiger häretischer Partheien in den frühern Jahrhunderten, so hat sich der Unterschied zwischen Clerus und Laien schon früh gebildet und die ganze christliche Zeitdauer hindurch erhalten.

47.

Christusbilder.

I. Mangel an authentischen Nachrichten über die Körpergestalt und über die Gesichtsbildung Jesu in den ersten Jahrhunderten, und Ursachen dieser Erscheinung. II. Verschiedene Ansichten berühmter Kirchenlehrer, wenn es gegolten hätte, nach ihrer Phantasie ein Christusbild zu entwerfen. III. Traditionelle Nachrichten von Abbildungen Jesu, die bei aller Unächtheit dennoch mehrfach lehrreich sind. IV. Nachrichten von wirklich vorhandenen Christusbildern a) bei den Häretikern, b) bei den Heiden, und c) abwärts von Constantins Zeitalter auch bei den Christen, und einige Bemerkungen, die Kunstdarstellungen derselben betreffend. V. Kunstleistungen der neuern Zeit in Beziehung auf Christusbilder, kritische Beurtheilung derselben von Lavater und schönes Ideal für solche Kunsterzeugnisse, aufgestellt vom Freiherrn von Wessenberg.

Literatur. Jo. Reiskii exercitationes historicae de imaginib. Jesu Christi quotquot vulgo circumferuntur etc. Jenae, typis Jo. Jac. Banhoferi 1685. (Wer alles, was Vernünftiges und Unvernünftiges über Christusbilder bis 1685 ist geschrieben worden, beisammen finden will, der lese diese Schrift. Mit vielem Fleiße hat der Verfasser Alles gesammelt, was die verschiedenen Gattungen dieser Bilder betrifft, und mit dem größten Aufwande von Gelehrsamkeit beweist er, daß sie — unächt sind.) Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe von Jo. Caspar Lavater, vierter Versuch. II. Fragment über Christusbilder. J. D. Fiorillo, Geschichte der zeichnenden Künste. Göttingen 1798 1r B. p. 46. — Jablonski de origine imaginum Christi Domini in seinen Opusculis ed. — Te Water. Lugduni Batav. 1809. Tom. III. p. 377. — Winkelmanns Werke, herausgegeben von Heinr. Meyer und Johann Schulze, Dresden 1811. Thl. 2. S. 108 ff. — Münters Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825 2 Hefte. — Die christlichen Bilder, ein Beförderungsmittel des christ-

lichen Sinnes von Ign. Heinrich von Wessenberg, Constanz 1827, 2 Bde. (die beiden letzten Schriften über diesen Gegenstand gehören unstreitig zu dem Besten, was unsre Literatur in dieser Beziehung aufzuweisen hat.) — Noch speciellere Monographien, die sich auf einzelne Punkte des behandelten Gegenstandes beziehen, werden in der Abhandlung selbst angeführt werden. — Die allgemeinern Werke über christlich-kirchliche Archäologie von Schöne, Augusti, Binterim enthalten über Christusbilder verhältnißmäßig nur wenig.

Wir haben in dem Art.: Bilder in den christlichen Kirchen auf die Darstellungen der bildenden Kunst bei den alten Christen aufmerksam gemacht, wie sie unter andern Münter in der angeführten Schrift abtheilt und zugleich versprochen, das in 4 Rubriken Abgetheilte I. Sinnbilder und Symbole, II. Bilder Christi, III. biblische Geschichte des A. und N. T., IV. vermischte Vorstellungen — theils in einzelnen Artt., theils auch in dem allgemeinen Art. bildende Kunst im christlich-kirchlichen Leben, zu verarbeiten. Wir erfüllen dieß Versprechen theilweise, indem wir jetzt die sogenannten Christusbilder besonders ausheben und sie zum Gegenstande historischer Untersuchung machen.

1) Mangel an authentischen Nachrichten über die Körpergestalt und Gesichtsbildung Jesu in den ersten Jahrhunderten und Ursachen dieser Erscheinung. — Wie sehr man auch berechtigt seyn mag, aus der evangelischen Geschichte selbst auf eine edle Körperhaltung Jesu, auf etwas Imponirendes in seiner Stimme und in seinem Blicke zu schließen (man denke hier an die oft wiederkehrende Volksstimme in den Evangelien: „Und er lehrte gewaltig und anders als die Pharisäer und Schriftgelehrten;" — man erinnere sich an den bedeutungsvollen Blick Jesu auf den ihn verleugnenden Petrus und an Aehnliches) so fehlt es doch bei den Evangelisten selbst an bestimmten, absichtlichen Nachrichten über Jesu Gesichtsbildung und Körpergestalt. Kein Evangelist, selbst nicht der Schooßjünger des Herrn, Johannes, berichtet etwas über diesen Gegenstand. Was man jedoch durch richtige Schlüsse aus einzelnen Stellen und Winken der evangelischen Geschichte von der Gesichtsbildung und Körpergestalt Jesu vermuthen kann, ist trefflich angedeutet von von Ammon in seinem Aufsatze über Christusbilder im Magazin für christliche Pr. 1r B. 2s St. p. 322—325. Vergeblich bemühte sich noch darum im 4. Jahrhundert Constantins des Gr. Schwester, ein ächtes Bild Christi ausfindig zu machen. Es muß dieß um so befremdender seyn, indem das hohe Interesse, das man früh schon im apostolischen Zeitalter an der Person Jesu nahm, aus den vielen schriftlichen biographischen Nachrichten über ihn (cfr. Luc. I, 1. 4.) beurtheilt werden kann. Allein ein Blick auf die verschiedene Zusammensetzung der ersten Christengemeinden und ein Berücksichtigen der damals herrschenden Ansichten erklärt wenigstens in etwas diesen Umstand. Von den Judenchristen läßt sich nicht erwarten, daß sie nach einer Abbildung Jesu gestrebt hätten. Sind auch gleich die Vorstellungen von dem allgemeinen Widerwillen dieser Nation gegen alle Kunst übertrieben, so waren ihr doch alle menschliche Abbildungen verhaßt, weil sie in ihnen Versuchungen zur Abgötterei sah oder wenigstens befürchtete. Auf den Münzen der Fürsten von der herodianischen Dynastie finden wir die Bilder

derselben und der Kaiser eben nicht häufig, und sonst hat sich keine Spur von menschlichen Gestalten auf den Kunstwerken der palästinensischen Juden erhalten. Es läßt sich daher auch von denen, die Verehrer Jesu waren, nicht vermuthen, daß sie ein Bild von ihm verfertigt haben, und kein jüdischer Künstler hätte die Geschicklichkeit dazu besessen. — Mit Griechen aber, die, wie die Römer, das Gedächtniß ausgezeichneter Männer durch Abbildung zu bewahren suchten, hatte Jesus, so weit wir seine Geschichte kennen, keinen Umgang. Hätten dessen ungeachtet die ältesten Christen zur Zeit der Apostel Bilder von Jesu gehabt, so würde sich doch wohl in den Schriften der gelehrten Kirchenväter aus den frühesten Zeiten ein Wink davon erhalten haben. Allein außer den Nachrichten von denjenigen Christusbildern, welche die Karpokratianer hatten und von welchen bald ausführlicher die Rede seyn wird, finden wir durchaus keine Spur davon, und aus dem, was gelegentlich von der Gestalt Jesu geäußert wird, erhellt überdieß, daß die ältesten Christen nicht einmal von einer Tradition Kunde gehabt haben, und wenn eine solche zu ihnen gelangt war, dieselbe nicht beachteten. Wäre ferner wirklich ein Typus von der Gesichtsbildung oder von der ganzen Körpergestalt Jesu entweder aus den Jahren des öffentlichen Lebens Jesu selbst, oder auch aus dem apostolischen Zeitalter, dessen Sitten, Eigenthümlichkeiten und Einrichtungen man so hochschätzte, fortgeerbt, so würden sich nicht, wie wir gleich sehen werden, die berühmtesten Kirchenväter in 2 völlig einander entgegengesetzte Vorstellungen von der Körperbildung und Gestalt Jesu getrennt haben. Daß dem aber so sei, läßt sich historisch nachweisen. Wir liefern den Beweis, indem wir jetzt weiter aufmerksam machen

II) **auf die verschiedenen Ansichten berühmter Kirchenväter, wenn es gegolten hätte, nach ihrer Phantasie ein Christusbild zu entwerfen.** — In der katholischen Kirche standen hier zwei Hauptvorstellungen einander gegenüber, beide auf Hypothesen gebaut, keine auf historische Nachrichten gegründet. Beide hatten ihre Freunde und Vertheidiger, und beide sind nicht ohne Einfluß auf die bildende Kunst geblieben. Diese Doppelform nennt man nach dem biblisch-kirchlichen Kunstausdrucke die eine die Knechtsgestalt, die zweite aber die Gottesgestalt.

A) **Parthei derer, die Jesum für nichts weniger als schön, sondern mehr für häßlich hielten. (Knechtsgestalt).** — Spuren davon finden wir unter andern bei Origenes adv. Celsum. VI. §. 74. Hier äußert sich der Heide Celsus (ein Epikuräer, der unter Hadrian und Antonin dem Frommen lebte, mithin etwa 120 Jahre nach der Himmelfahrt des Herrn, und gegen die Christen schrieb) auf folgende Art: „**Da der göttliche Geist in Jesu gewohnt hat, mußte er an Gestalt und Gesichtsbildung alle Uebrige übertreffen. Sie selbst gestehen aber (nämlich die Christen), daß sein Körper klein, ungestalt und eines niedrigen Ansehens gewesen sei.**" Der Schluß des Celsus war dieser: Christus war nicht schön, also nicht Gott. — Indem Origenes diesen Einwand widerlegt, läßt er allerdings doketische Ansichten wahrnehmen, nach welchen Jesus seinem Körper, je nachdem es die

Umstände erforderten, die beliebige Form gegeben habe. Vergl. Münter l. l. 2s Hft. p. 5 und 6. Die Meinung der frühern Christen von der minder ansehnlichen Körpergestalt Jesu gründete sich auf Jes. 52, 14 und 53, 1. 3. 12. — **Viele werden sich über ihn ärgern, weil seine Gestalt häßlicher ist, denn anderer Leute, und sein Ansehen, denn der Menschenkinder. — Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. — Er war der Allerverachtetste und Unwertheste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg.** — Auf diese und ähnliche Stellen nahmen diejenigen Lehrer der Kirche Rücksicht, welche die Gestalt Jesu mehr für häßlich und unansehnlich hielten. Zum Beweise kann hier schon dienen Justin. Mart. († ungefähr im Jahre 160 n. Ch.), der in seinem Gespräche mit dem Juden Tryphon offenbar darauf anspielt, wenn er sagt, daß Jesus, wenn er zum Jordan gekommen, wie die heiligen Schriften es verkündigt hätten, ungestaltet gewesen sei. Dial. c. Tryph. p. 270 ed. Jebb. und p. 353 wird die erste Ankunft Jesu schmachvoll, häßlich und niedrig genannt (*ἄτιμος, ἀειδὴς καὶ ἐξουθενημένη παρουσία*). — Auch Clemens von Alexandrien hatte bei den Worten (Paedagog. III. c. I. p. 252 Potter) „daß der Herr von Ansehen ungestalt gewesen, bezeugt der Geist durch Jesaias" — ganz bestimmt den Propheten vor Augen. — Dasselbe gilt auch von einer ähnlichen Stelle Stromat. III. c. 17. p. 559. — Tertullian (de carne Christi c. 9.) gebraucht nebst der mißverstandenen Stelle des Jesaias 53, 3. und dem Ausdruck Knechtsgestalt, dessen sich Paulus bedient, das sonderbare Argument zum Erweis von Christi körperlicher Häßlichkeit: „daß sonst die Juden sich nicht erfrecht hätten, ihm ins Angesicht zu speien." Berühmte Lehrer aus den ersten Jahrhunderten also, wie z. B. Justinus Martyr, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Basilius und Cyrillus von Alexandrien u. a. waren noch der Meinung, daß Jesus nach seiner äußern Gestalt mehr als häßlich müsse gedacht werden, und dieser Vorstellung sei besonders der paulinische Ausdruck „Knechtsgestalt" entsprechend. — Daraus läßt sich auch der Umstand erklären, daß die Figuren Christi in den Kunstgebilden theilweise lange Zeit hager, abgezehrt, traurig erschienen. — Die dieser Ansicht anhingen, ließen sich nicht ausreden, daß die körperliche Häßlichkeit ein Merkmal seiner Messiaswürde sei; sie konnten sich nicht mit dem Gedanken befreunden, daß auch ohne eine besondere organische Schönheit anzunehmen, es dennoch wahrscheinlich sei, daß die Herrlichkeit seines innern göttlichen Lebens, die himmlische Erhabenheit, Ruhe und Klarheit seines Gemüthes, auch auf seinem Angesicht, auch in seiner ganzen äußern Erscheinung, sich ausgeprägt habe. S. Neanders Geist des Tertullians Berlin 1825. S. 399.

B) **Ansicht derer, die Jesu mehr eine schöne Gestalt beilegten.** (Gottesgestalt). — Mit dem Siege des Christenthums über das Heidenthum änderten sich die Vorstellungen. Es war nicht mehr das Bild des gemißhandelten und erniedrigten, es war das Bild des verherrlichten, zur Rechten des Vaters erhobenen Welterlösers

und Weltregenten, das der frommen Phantasie vor Augen schwebte, und so wie die Künstler sich in dem Verfalle der Künste bemühten, es mit Farben und in Stein darzustellen, so fanden auch die Lehrer der Christen und ihre Gemeinden dasselbe schon im A. T. angedeutet. Der 45. Psalm, auf den bereits Origenes nach seinem Systeme hingewiesen hatte, gab dieses Bild:

Du bist der Schönste unter den Menschenkindern!
Holdselig sind deine Lippen;
Darum segnet dich Gott ewiglich!
Gürte dein Schwert an deine Seite, du Held, und schmücke dich schön.
Es müsse dir gelingen in deinem Schmucke u. s. w.

Daher sagt Chrysostomus Opp. Tom. V. p. 162 und 163. Montfauc. Nicht allein, wenn Jesus Wunder that, war er bewundernswürdig; auch wenn man ihn nur ansah, war er voll von großer Holdseligkeit. Dieses bezeichnend, sang der Prophet: Du bist der Schönste unter den Menschenkindern! Wenn aber Jesaias sagt: Er hatte keine Gestalt noch Schöne, so spricht er redend von dem, was zur Zeit seines Leidens geschah, von der Mißhandlung, die er am Kreuze hängend ertrug, und von der Erniedrigung, die er überall, sein ganzes Leben hindurch, erduldete. — In der lateinischen Kirche sagt Hieronymus epistola ad Principiam Virginem Opp. Tom. II. col. 684. Maur. Hätte er nicht auch im Gesicht und in den Augen etwas Himmlisches (Siderium) gehabt, nie würden die Apostel ihm sogleich gefolgt seyn. — So auch im Commentar über den Matthäus IX, 9. — Gewiß konnte die Majestät und der Glanz der verborgenen Gottheit, die auch im menschlichen Antlitz hervorleuchtete, diejenigen, die ihn sahen, beim ersten Anblick zu sich ziehen. — Diese Vorstellungsart wurde immer mehr herrschend. Auch die Künstler wetteiferten mit einander in ihren Werken; und so wie sie auf Reliefs und Gemälden gewöhnlich die Holdseligkeit der blühenden Jugend auszudrücken strebten, wobei sie sich vielleicht den jugendlichen Apoll, mit dem die alten Christen vom 4. Jahrhundert an kein Bedenken finden, den Heiland zu vergleichen, zum Muster nahmen, so finden wir auch alte Christusköpfe, die ihn im reifern Alter vorstellen und in denen einige Aehnlichkeit mit dem menschenfreundlichen Heilgotte Aesculap ausgedrückt ist; denn zum Ideale der Majestät des olympischen Jupiter, wie Phidias und seine Nachfolger ihn bildeten, vermochte die Kunst damals nicht mehr sich zu erheben. Von den Christen gingen diese Vorstellungen allmählig auch zu den Juden über. Daß nämlich diese Idee auch bei ihnen stattgefunden habe, zeigt eine Stelle des berühmten Rabbi Abarbanel, der freilich in später Zeit, nämlich gegen das Ende des 15. Jahrhunderts, lebte, aber sicher alten Ueberlieferungen seines Volkes folgte. Dieser behauptete gegen die Christen: unser Jesus könne Jes. LIII. nicht gemeint seyn, denn dieser sei ein schöner, blühender Jüngling gewesen. Daß nun diese verschiedenen Vorstellungen, die man sich von Jesu in den ersten Jahrhunderten nach Stellen des A. T. in Absicht auf seine Körpergestalt machte, nicht ohne Einfluß auf die bildende Kunst geblieben sind, wird sich, was die Ansicht von der Häßlichkeit Jesu betrifft, in dem Art. Kreuzeszeichen (Crucifix)

nachweisen lassen und von den Einwirkungen der zweiten Ansicht wird noch dieser Art. zeugen.

III) Traditionelle Nachrichten von Abbildungen Jesu, die theils seinem Zeitalter, theils einer etwas späteren Zeit angehören sollen und bei aller anerkannten Unächtheit dennoch von einiger Wichtigkeit sind. — Wir können hierher rechnen

a) die bekannte Erzählung von dem Briefe Jesu an den König Abgarus zu Edessa. Nach Evagrii hist. eccles. l. IV. c. 27. hat Jesus nicht nur den Brief jenes Königs beantwortet, sondern ihm auch sein Bild übersandt. Es ist nach dem eigenen Ausdrucke des Evagrius *εἰκὼν θεότευκτος* (divinitus fabricata) nicht mit Menschenhänden gemacht. Es kam von Edessa nach Constantinopel und später nach Rom und Genua, welches, wie Gretser de imagine Christi non manu facta. Ingolstad. 1622 angiebt, von einem solchen Wunderbilde nicht befremdend sei, nämlich, daß es an mehreren Orten zugleich existire. Es ist unter dem Namen des Edessenischen Bildes bekannt und schon von Jo. Damascenus de fide orthodoxa l. IV. c. 16. erwähnt und vom Kaiser Constantin. Porphyrog. in einer eigenen Abhandlung de imagine Edessena, vergl. Cambefisii Manipul. orig. rer. Constant. Paris 1664. 4. p. 75 seqq. und Constant. Porph. de cerim. aulae Byzant. Vol. I. ed. Niebuhr. p. XLVIII—XLIX. beschrieben worden. Allein sobald die historische Kritik ihren Maaßstab an diese Erzählung legt, so verschwindet sie in nichts, wenn auch die dort gelieferte Schilderung von der Abbildung Jesu noch so belehrend seyn sollte. Innere und äußere Gründe von der Unächtheit dieses Kunstproduktes treten sogleich scharf hervor und sind nachgewiesen von Ittig de Pseudepigraphis Christi et Apostolor. — Fabric. codex Apocr. N. T. I. — Semler dissert. de epistola Christi ad Abgar. In der Kürze findet man die Beweise für die Unächtheit dieses Briefes gut zusammengestellt in Starcks Geschichte der christlichen Kirche des 1. Jahrhunderts 3r Thl. p. 336 ff.

Da der erwähnte Schriftsteller Constant. Porph. behauptet, daß das sogenannte Edessenische Bild ein Abdruck des Schweißtuches gewesen sei, worauf das Bild Christi abgedruckt war, so scheint hier der Ort zu seyn, das Nöthige von der sich darauf beziehenden Legende anzuführen. Mit Rücksicht auf Joh. XX, 1. bildete sich eine Sage, daß in dem Schweißtuche Jesu auf eine wundervolle Art eine Abbildung Jesu sich verwirklicht habe. Sie ist unter mannichfaltigen Dichtungen und Ausschmückungen vorhanden, unter denen das Sudarium Sanctae Veronicae die meiste Celebrität erlangt hat. Die Legende wird gewöhnlich so erzählt; Eine fromme Matrone zu Jerusalem, Namens Veronica (nach Andern Martha) habe Christo, als er sein Kreuz zur Schädelstätte getragen, ein Tuch zugeworfen, um sich damit den blutigen Schweiß abzuwischen. Sobald dieß geschehen sei, habe sich in diesem Tuche das Gesicht Jesu genau abgeformt, und als man nachher das Tuch dreifach zusammengelegt hatte, zeigte sich dieses Bildniß auf allen drei zusammengelegten Theilen. Eins davon sei in Jerusalem geblieben, die beiden andern aber nach Spanien und Rom gebracht worden. Durch Volusianus ward angeblich dieses Bild bald

nach der Himmelfahrt nach Rom gebracht, um den Kaiser Tiberius von einer Krankheit zu heilen. Seitdem blieb es in Rom, jetzt in der Peterskirche, und wurde unter dem Namen sancta facies als ein besonderes Heiligthum verehrt. Unter den vielen einander widersprechenden Fabeln und Nachrichten stellt sich nur so viel als wahrscheinlich heraus, daß schon früh (man weiß aber nicht, wie und durch wen) ein solches Bild nach Rom gekommen sei. Im J. 1248 soll Innocentius IV. unter demselben eine Bulle haben anheften lassen, daß derjenige, welcher es mitleidig betrachte und das darunter verzeichnete Gebet andächtig nachsprechen würde, auf 300 Tage Ablaß haben solle. — Uebrigens bildete sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts selbst eine Gesell- oder Brüderschaft des Schweißtuches des Herrn, die von Clemens VIII. bestätigt wurde. Statt aller Hinweisungen auf mehrere Schriften, die diesen Gegenstand theilweise behandeln, führen wir hier blos die Monographie an von Jo. Jac. Chiflet de linteis sepulcralib. Christi servatoris crisis historica. Antwerp. 1624. — Seit Gervasius Tilberiensis und Math. Parisiensis (aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts) erklären die meisten Gelehrten das Wort Veronica durch pictura Domini vera, quae Veronica i. e. vera icon dicitur. Aber auch die Städte Mailand und Jaen in Andalusien machen Rom den Besitz dieser Veronica streitig, und auch diesen Streit hat man durch die Annahme eines Ubiquitäts-Vermögens zu entscheiden gesucht. Vergl. Prosp. Lambertini de serv. Dei beatif. l. IV. P. 2. c. 21.

Nicht minder kommt auch hier in Betrachtung

b) **der vielbesprochene und mehrfach untersuchte Brief des Lentulus.** Dieser nämlich, ein angeblicher Freund des Pilatus, soll aus Jerusalem ein Bild Jesu mit einem Begleitungsschreiben an den Senat nach Rom geschickt haben. Dieses Bild ist bis in die spätere Zeit sehr oft copirt worden, und man findet es noch in mehrern deutschen Bibliotheken zuweilen mit einer Angabe der Körperlänge Christi, und mit der Reimlegende:

Dieses Bild Christi ist gestalt,
Wie es Lentulus hat abgemalt,
Und geschickt gen Rom den Senat
Von Jerusalem aus der Stadt.

Wichtiger aber ist das Begleitungsschreiben an den Senat, weil darin folgende Beschreibung des Gesichts und der Gestalt Christi gegeben wird: Homo quidem staturae procerae, heißt es daselbst, spectabilis, vultum habens venerabilem, quem intuentes possunt et diligere et formidare. Capillos vero circinos et crispos aliquantum coeruliores et fulgentiores, ab humeris volitantes, discrimen habens in medio capitis, juxta morem Nazarenor., frontem planam et serenissimam, cum facie sine ruga ac macula aliqua, quam rubor moderatus venustat. Nasi et oris nulla prorsus est reprehensio, barbam habens copiosam et rubram, capillorum colore, non longam, sed bifurcatam, oculis variis et claris existentibus. — Abgesehen nun davon, daß ein Maler oder Bildhauer nach dieser Beschreibung sich nicht getrauen würde, ein Bild Jesu zu entwerfen, da, wenn wir das krause und gescheitelte Haar und die Form des Bartes ausnehmen, nichts Bestimmtes und Charakteristisches in dieser Beschreibung

ist, so trägt auch das Ganze die entschiedensten Spuren der Unächtheit, wie dieß durch gelehrte Untersuchungen, deren Verfasser wir unten nennen werden, erwiesen worden ist. — Nur etwa über das Alter dieses Briefes kann eine Verschiedenheit der Meinungen obwalten. Er könnte ja ursprünglich griechisch geschrieben und nachher ins Lateinische übersetzt worden seyn; es wäre möglich, daß er aus derselben Fabrik wäre, die im 3. Jahrhundert so viele falsche Schriften schmiedete, welche dem Lentius, Lucius oder Leucius beigelegt werden. Vergl. Kleuker über die Apokryphen des N. T. S. 181 ff. — Aus dem Namen Lentius könnte vielleicht der Name Lentulus und aus diesem wiederum die Fabel entstanden seyn, dieser Lentulus sei der Vorgänger des Pilatus in der Statthalterschaft in Palästina gewesen, wiewohl wir ganz bestimmt wissen, daß, wenn gleich zu Tibers Zeit Lentuli in römischen Staatsgeschäften gebraucht sind, doch unter diesen keiner Procurator von Palästina war, deren ganze Reihe wir kennen, aus welcher hervorgeht, daß Pilatus auf Valerius Gratus folgte. — Aus einer christlichen Fabrik muß der Brief allem Anschein nach seyn, denn er ist mit hoher Achtung für Christus geschrieben, welches nicht der Fall war mit den Berichten des Pilatus an den Tiber, die von Heiden untergeschoben wurden, um den Christen zu schaden. Wir könnten also vielleicht annehmen, daß er aus den Zeiten Diocletians stamme und im Widerspruche gegen jene Berichte verfaßt sei. Aber so wie wir ihn jetzt und in lateinischer Sprache haben, finden wir denselben erst unter den Schriften des Erzbischofes Anselm von Canterbury, mithin im 11. Jahrhundert, und wir können ihn darum nur als einen Nachhall früherer Jahrhunderte betrachten. — Mit vieler Gelehrsamkeit und Scharfsinn ist dieser angebliche Brief des Lentulus untersucht worden von Gabler de authentia epistolae Publii Lentuli ad senatum Romanum de Jesu Christo scriptae. Jen. 1819 und Spicilegium observatt. ad epistolam Publii Lentuli etc. Ibid. 1822. (Beide Abhandlungen stehen auch in seinen vermischten Schriften.) Noch scheint auch hier beachtet werden zu müssen

c) die Sage im Alterthume von der Statue, oder richtiger von der Gruppe, die zu Paneas in Palästina stand, und in welcher die Zeitgenossen Constantins des Gr. und des Eusebius das Bild Christi erkannten. Eusebius erzählt nämlich, man sage, daß die von Jesu geheilte blutflüssige Frau (Mt. 9, 20. — Mrc. 5, 26. — Luc. 8, 43 und 44) zu Cäsarea Philippi vor ihrer Hausthür ein Monument errichtet habe, welches er umständlich beschreibt. Auf einem hohen Steine sah man eine metallene Bildsäule eines Weibes auf den Knieen liegend, mit vorwärts gestreckten Händen in der Stellung einer Bittenden. Ihr gerade gegenüber war die aufrechts stehende Bildsäule eines Mannes, gleichfalls aus Erz, mit einem weiten Pallium anständig bekleidet und der Frau die Hand reichend. Zu deren Füßen solle auf dem Fußgestelle eine fremde Art Kraut wachsen, welches bis auf den Saum des metallenen Palliums hinaufreiche und für ein Gegenmittel gegen allerlei

Krankheit gehalten werde. Diese Bildsäule, fügt Eusebius (Hist. eccles. VII. c. 18.) hinzu, solle, wie man sage, die Gestalt Christi vorstellen. Sie habe noch bis zu seiner Zeit zu Cäsarea gestanden, so daß er selbst, als er durch diese Stadt reiste, sie gesehen habe. Allein Kaiser Julian, so erzählt Sozomenus (Hist. eccles. V. c. 21.) ließ sie, wahrscheinlich in dem Glauben, daß sie den Erlöser vorstelle, wegnehmen, und sein eigenes Bild an ihre Stelle setzen. Dieses ward vom Blitze getroffen, der den Kopf in den Hals hineinwarf. Hierüber aufgebracht, hätten die Heiden die Statue zerbrochen und die Stücke zerstreut. Die Christen aber hätten die Fragmente sorgfältig zusammengesucht und noch zu Sozomenus Zeit (5. Jahrhundert) in ihrer Kirche aufbewahrt. — Asterius, Bischof von Amasea, will hingegen wissen, daß Maximinus Daza (305) die Statue habe wegnehmen lassen. (Photii Bibliotheca. Cod. 271). — Philostorgius (Hist. eccles. VII. 3) kennt sie gleichfalls und sagt: Die Statue habe umgeworfen in der Erde gelegen, nachdem sie ausgegraben worden sei, habe man sie an der Inschrift erkannt und in das Diaconicum der Kirche gebracht. Die Pflanze sei aber verschwunden. Unter Julian sei sie zertrümmert worden und nur den Kopf hätten die Christen gerettet.

Diese Erzählung hat besonders den Scharfsinn zweier berühmten Gelehrten beschäftigt, und es ist ihnen gelungen, das Räthsel größtentheils zu lösen, nämlich Hasaeus de monumento Paneadensi dissertt. 3. in seiner Sylloge dissertationum et observationum p. 314—450 und Beausobre Abhandlung über die Bildsäule zu Paneas in J. A. Fünners Sammlungen zur Kirchengeschichte und theologischen Gelehrsamkeit I. Leipzig 1748. Münter a. a. O. hat die Ergebnisse jener Untersuchungen von Hasäus und Beausobre benutzt und nachgewiesen, daß durch einen sonderbaren, aber erklärlichen Mißgriff eine Bildsäule Hadrians oder Antonins von den christlichen Einwohnern zu Paneas in eine Bildsäule Jesu sei umgewandelt worden. Es ist sehr lesenswerth, was Münter l. l. 2s Hft. p. 13—16 im Auszuge mitgetheilt hat. Noch ist eine hierher gehörige Stelle anzuführen, die

d) **dem berühmten Dogmatiker in der griechischen Kirche angehört, dem Johannes von Damascus.** — Er lebte in der Mitte des 8. Jahrhunderts, und seine Nachricht dürfte vielleicht älter seyn als jener Brief des Lentulus in der jetzigen Gestalt desselben. In seinem Briefe an den Kaiser Theophilus von den heiligen Bildern berichtet Johannes, wie er sagt, aus alten Schriftstellern (ἀρχαῖοι ἱστορικοί). — **Jesus sei gewesen von „stattlichem Wuchse, mit zusammengewachsenen Augenbraunen (welches im Oriente nicht selten ist „und zumal bei Weibern für eine Schönheit gehalten wird) schönen Augen, großer Nase, krausem „Haupthaar, etwas gebogen, im blühenden Alter, „mit schwarzem Barte und gelblicher Gesichtsfarbe, „ähnlich seiner Mutter mit langen Fingern u. s. w."** (Opp. Tom. I. p. 631 edit. Mich. le Quien Paris. 1712). **Auch in dieser Beschreibung ist mehr auf Farbe als auf Gesichtsbildung gesehen.** Und nicht viel befriedigender ist die

dritte Nachricht, welche Nicephorus Callistus (ungefähr im Jahre 1333) uns hinterlassen hat. (Histor. eccles. I. c. 49). Da heißt es: „Die „Gesichtsbildung unsers Herrn, wie sie uns von den „Alten überliefert ist, war, insofern wir sie gleich- „sam bildlich ausdrücken können, ungefähr folgende: „Er hatte ein sehr blühendes Gesicht. Der Wuchs „seines Körpers war 7 volle Palmen hoch, sein „Haupthaar war gelblich, nicht sehr stark und nä- „herte sich etwas dem Krausen. Seine Augenbrau- „nen waren schwarz und nicht sehr gewölbt. Seine „Augen waren dunkel und etwas gelblich. Sein „Blick war schön, die Nase ziemlich groß; das Bart- „haar blond und nicht sehr lang. Sein Haupthaar „war lang, denn kein Scheermesser war über sein „Haupt gekommen, auch keine menschliche Hand, „mit Ausnahme seiner Mutter in seiner Kindheit. „Sein Hals war etwas gebogen, daher die Haltung „seines Körpers eben nicht sehr schlank und gerade „war. Er hatte ferner eine gelbliche Gesichtsfarbe, „kein rundes Gesicht, sondern seiner Mutter ähn- „lich, von ovaler Gestalt und von röthlicher Farbe. „Der Ausdruck desselben war Ernst und Verstand „mit Milde verbunden, und die höchste Sanftmuth. „In allem aber war er seiner göttlichen und unbe- „fleckten Mutter überaus ähnlich." Es ist augenschein- lich, daß Nicephorus die Beschreibung des Johann von Damascus vor Augen gehabt hat. Er hat sie aber erweitert und dem Bilde einen Umriß gegeben. Denn von ihm wissen wir wenigstens, daß man sich das Gesicht unsers Herrn nicht rund, sondern in ovaler Form dachte. Die Verschiedenheit in der Angabe der Augenfarbe mochte von alten Bildern herrühren, die Nicephorus gesehen, so wie auch die längliche Form des Angesichtes aus Gemälden, Münzen und alten Kunstwerken entlehnt seyn mochte, in welchen das ganze Mittelalter hindurch, zumal in Constantinopel, folglich auch aller Wahrscheinlichkeit nach überall im Oriente, das Gesicht Christi abgebildet war. Beachtungswerth ist be- sonders der Umstand, dessen sowohl der Brief des Lentulus als Nice- phorus Callistus erwähnen, daß sein schönes Haar oben auf der Stirn sei gescheitelt gewesen. Eine Folge der Bildung des Scheitelknochens. Merkwürdig, weil nach der Gall'schen Theorie von den Gestaltungen des Gehirns und der dasselbe bedeckenden Knochen diese Bildung sich bei sehr religiösen Menschen findet. Wenn aber der Brief des Lentulus zugleich von diesem gescheitelten Haare meldet, es sei dieses so nach der Sitte der Nazaräer gewesen, so verwechselt er Einwohner von Na- zareth mit den Nasiräern; die sich während ihres Gelübdes ihr Haar nicht durften schneiden lassen, und spielt dabei auf Vorstellungen von der strengen Lebensweise Jesu an, die aber in der heil. Schrift durch- aus nicht gegründet sind. Daß Jesus gar keine Kopfbedeckung getragen haben sollte, wie unter andern Schadow (Göttingsche gelehrte Anzei- gen 1811. n. 43.) in seiner Abhandlung über das altjüdische Costüm annimmt, daß zu Jesu Zeiten die Juden eine solche gar nicht gehabt

hätten, ist schon an sich wegen der Beschaffenheit des Clima's unwahrscheinlich. Jedoch ist nicht zu leugnen, daß man bei den meisten Abbildungen Jesu keine Kopfbedeckung findet. Die Farbe der Haare, des Bartes, der Augen wird in der Beschreibung des Nicephorus hell, ja blond angegeben. Das ist freilich von der gewöhnlichen Farbe dieser Theile im Oriente abweichend, da die Gesichtsfarben dunkel zu seyn pflegen. Indessen giebt es auch dort blonde Menschen, besonders in den Gebirgen, wie Volney von den Bewohnern des Libanon und den Drusen bemerkt, daß sie in der Gesichtsfarbe nicht sehr von den südlichen Franzosen verschieden sind, unter denen blaue Augen und blondes Haar wohl zuweilen angetroffen werden.

Wie viel Glauben nun auch diese beiden Nachrichten von Johannes Damascenus wegen seiner anderwärts bekannten Leichtgläubigkeit und seiner Partheilichkeit für den Bilderdienst, und des Callistus Nicephorus, der offenbar das von Johann von Damascus Erzählte nur weiter ausschmückt, ist leicht zu erachten. Auch hat der erstere dieser Schriftsteller die ἀρχαῖοι ἱστορικοί, aus denen er geschöpft haben will, gar nicht weiter bezeichnet. —

Für besonders wichtig wurde auch ein gemaltes Bild gehalten, das man dem Evangelisten Lucas zuschrieb, welcher auch Marien- und Engelbilder soll verfertigt haben. (Michael Vansleb relat. d'Egypte. p. 102). Es ist in Italien unter dem Namen Volto santo bekannt. Auch von diesem findet man die älteste Nachricht in Nicephori Call. hist. eccles. l. II. c. 48.) — Allein ältere glaubwürdige Nachrichten wissen wohl etwas davon, daß Lucas ein Arzt, nicht aber, daß er ein Maler gewesen sei. — Nicht viel besser steht es auch mit der Glaubwürdigkeit eines aus Cedernholz geschnitzten Bildes Christi, welches dem Nicodemus beigelegt wird, welches sich anfangs zu Berytus in Syrien befand, sodann nach Constantinopel und von da nach Lucca geschafft wurde; daher Vultus Lucanus genannt.

Thut man noch einen Blick auf die von der Tradition erwähnten Christusbilder, so kann man sie a) in ἴκονες ἀχειροποίητοι eintheilen, wohin unter andern das Edessenische Bild und die mannichfaltigen Legenden von den sogenannten Veroniken gehören. Münter bemerkt, daß sie an die ἀγάλματα διοπετῆ des heidnischen Alterthums erinnern. Die b) zweite Klasse umfaßt Bilder von Jesu, die angeblich Personen und Zeitgenossen zugeschrieben werden, die sich in seiner Nähe befanden. Will man sich unterrichten, bei welchen Schriftstellern die traditionellen Nachrichten über diese Gattung von Christusbildern vorkommen, so ist die oben angeführte Abhandlung von Reiske besonders zu empfehlen. Auch findet man hierher gehörige Auszüge in Rheinwalds Archäologie p. 398 in den Noten Nr. 7.

Ist nun auch das Erdichtete und Unächte dieser traditionellen Nachrichten zum Theil mit dem mühsamsten Fleiße erwiesen, so sind sie doch in mehr als einer Beziehung nicht ohne Wichtigkeit. Sie liefern

1) den Beweis, daß die Ansicht derjenigen Kirchenväter, welche, wenn sie ein Phantasiebild von Jesu hätten entwerfen sollen, die Gottesgestalt würden gewählt haben, die vorherrschende in der bildenden

Kunst nach dem 4. Jahrhundert geworden ist. — Diese Bilder bezeugen

2) den Umstand, daß sie wenigstens einem Theile nach der Zeit angehören, wo die Bilderverehrung in den Kirchen schon gewöhnlich war, und daß sie selbst von erklärten Bilderfreunden herrühren. Auch sprechen sie für das hohe Interesse, das, wenn einmal Iconolatrie üblich war, besonders für die Christusbilder sich zeigen mußte. — Sie sind aber

3) besonders darum nicht unwichtig, weil die Erfahrung der Folgezeit gelehrt hat, daß die in diesen Stellen gelieferte Beschreibung der Gestalt und Gesichtsbildung wirklich nicht ohne Einfluß auf die bildende Kunst geblieben ist. Das gescheitelte, blonde, krause Haar, der geschilderte Bart, die ovale Gesichtsbildung, die männlich jugendliche Schönheit u. dergl., wie dieß Alles in den zeither angeführten Erzählungen angedeutet ist, wiederholen sich auch in den besten Kunstleistungen dieser Art selbst in der neuesten Zeit, wovon weiter unten noch einmal die Rede seyn wird.

IV) Nachrichten von Christusbildern, die wirklich dem christlichen Alterthume angehören, und zwar 1) bei den Häretikern, 2) bei den Heiden, und 3) abwärts vom 4. Jahrhundert selbst bei den Christen, und einige Bemerkungen, die Kunstdarstellungen derselben betreffend.

1) Die ältesten Nachrichten, die wir über die Bilder Christi haben, finden sich bei der Parthei unter den Gnostikern, die von allen die berüchtigste war, bei den Carpokratianern. Von diesen erzählt Irenäus, daß sie gemalte und aus anderer Materie, selbst aus Gold und Silber verfertigte Bilder hätten; und behaupteten, Pilatus habe sie machen lassen, als Jesus auf Erden lebte. Diese bekränzten sie, stellten sie mit den Bildern der Philosophen Pythagoras, Plato, Aristoteles und anderer auf und ehrten sie nach Art und Weise der Heiden. Vergl. Irenaeus adv. Haeres. I. c. 25. §. 6. ed. Massuet. Dasselbe hat auch Epiphanius wahrscheinlich aus dem Irenäus; er fügt hinzu, daß sie dieselben geheim gehalten, zugleich mit den Bildern der Philosophen aufgestellt, angebetet und vor ihnen heidnische Mysterien gefeiert haben. Augustin (de haeresib. c. 7.) spricht besonders von einem Weibe dieser Secte, Marcellina, die Jesu, Pauli, Homers und Pythagoras Bilder verehrt habe. Die Gnostiker waren größtentheils Heidenchristen. Bei diesen konnten auch weit wahrscheinlicher als bei Judenchristen Bilder des Erlösers und seiner Apostel gesucht werden, und es ist sehr zu vermuthen, daß es ähnliche und zwar alte Bilder Christi und Pauli waren, die Eusebius gesehen zu haben meldet. **Es ist**, sagt er, **nicht zu verwundern, daß Heiden, denen der Heiland Wohlthat erwiesen, das gethan** (er redet nämlich von der Paneadischen Gruppe) **da ich auch gemalte Bilder Christi, der Apostel Petrus und Paulus, die bis auf meine Zeit erhalten waren, gesehen habe. Denn unsre Vorfahren pflegten ohne Unterschied Alle, die sich um sie verdient gemacht hatten, nach einer heidnischen Sitte als Heilande mit**

dergleichen Ehrenbezeugungen zu verehren. (Euseb. hist. eccles. VII. c. 18.) — Es ist zu bedauern, daß sich keins dieser Bilder erhalten hat. Da die Carpokratianer sich unter andern auf der Insel Kephalenia aufhielten, so wäre es möglich, daß sich dort unter den Ueberbleibseln des Alterthums Statuen oder geschnittene Steine der Art fänden.

Was von den Carpokratianern gilt, dürfte auch wohl auf andere gnostische Secten anwendbar seyn. Daß diese, besonders die Basilidianer, viel auf geschnittene Steine hielten, ist bekannt. Ihre Abraxasgemmen finden sich in allen Cabineten. Einen gnostischen Stein mit dem Bilde Christi glaubt Jablonsky in der Gemme 111 unter den Chifletischen Steinen gefunden zu haben. Es ist der Kopf eines Verstorbenen mit Blättern und Dornen einer stachlichten Pflanze bedeckt, und den alten Christusbildern nicht unähnlich. Die Dornen und Blätter könnten ja wohl die Dornenkrone vorstellen und Crataegus Azarolus oder Rhamnus Spina Christi des Linäus seyn, aus welcher letztern Pflanze Marcellus Empiricus, Constantin des Gr. Leibarzt, behauptete, daß diese geflochten gewesen sei. Die Blätter stimmen zwar nicht ganz mit den Blättern dieser Staude überein, sind indeß nicht wesentlich von ihnen verschieden. Jedoch erhebt Münter l. l. 2s Heft p. 17 den Zweifel, ob der leidende und der todte Christus den Gnostikern ein Gegenstand der Verehrung habe seyn können. Das Leiden und der Tod Christi war ja nach ihrem Systeme blos anscheinend? — Es ließe sich entgegnen, daß in Beziehung auf diese Ansicht Carpocrates eine Ausnahme machte, indem er Jesum für einen Sohn Josephs und der Maria, und seine Leiden für wirklich hielt. Es könnte also diese Gemme, falls sie anders den todten Christus vorstellt, eher seiner als irgend einer andern gnostischen Secte beigemessen werden.

2) **Christusbilder bei den Heiden.** Diese waren vielleicht zunächst durch die Gnostiker, die nicht so scharf von ihnen abgesondert waren, wie die übrigen Christen, mit dergleichen Bildern bekannt geworden. Es ist dabei nicht zu übersehen, daß die Neuplatoniker anfingen, auf die neue Religion der Christen zu achten und mit ihren Bekennern in ein freundliches oder feindliches Verhältniß zu treten. Ueber die Person Christi aber waren sie jederzeit einverstanden. Sie ehrten ihn als einen Weisen und als eine anima sanctior., und behaupteten, seine Lehre sei von seinen Schülern verderbt worden. Sogar der bittere Feind der Christen, Porphyrius, sprach mit großer Hochachtung von Christo. Vergl. Mosheim de reb. Christianor. ante Constant. M. p. 365 und 366. Sie ließen selbst die Orakel sein Lob verkündigen. Wir haben solche Gottessprüche des Milesischen Apolls und der Hekate, aus denen die Gesinnungen dieser Philosophen und der mit ihnen verbündeten Priester deutlich hervorgehen. So antwortete z. B. Hekate auf die Frage, warum Christus sei gekreuzigt worden:

Zwar wird stets sein Leib von erschlaffenden Leiden gepeinigt,
Aber im Himmelgefilde der Seligen wohnet die Seele.

Und als der Milesische Apoll gefragt ward, ob Christus ein Gott oder ein Mensch gewesen sei, gab er das Orakel:

Sterblich war nach dem Fleische der wunderthätige Weise,
Aber, gewaffneter Hand vom Chaldäischen Ritter ergriffen,
Mußt er durch Nägel und Pfahl das bittere Schicksal erdulden.
(S. Moshem. dissertatt. ad histor. eccles. I. p. 145 und 146.

Das waren die Zeiten der Ruhe und des Friedens nach der Verfolgung Severs und vor den Verfolgungen des Decius und seiner Nachfolger, als die christlichen Bischöfe und Priester in den ehrwürdigen Mantel der Philosophen gekleidet, am kaiserlichen Hofe erschienen. Da kamen auch Bilder Christi zum Vorschein, und der gute Severus Alexander hatte in seiner Hauscapelle Bilder Abrahams, Orpheus, Christi, als der Stifter der drei Hauptreligionen, aufgestellt, und verehrte sie täglich mit Weihrauch und Opfern. Auch diese sind verloren gegangen, wenigstens ist bisher keine alte Figur für ein solches Bild erkannt worden.

3) **Christusbilder unter den Christen.** — Mochten nun auch Bilder der Art in der Periode vor Constantin nicht ganz fehlen, wie sich dieß wenigstens aus einzelnen Erscheinungen und Thatsachen schließen läßt, so scheint man doch aus Furcht vor dem feineren oder gröbern Bilderdienste die eigentlichen Abbildungen Christi vermieden zu haben; denn sonst wäre es unbegreiflich, wie, nachdem Constantin und mit ihm das Christenthum den Thron der Welt bestiegen hatte, die Schwester dieses Kaisers Constantia sich so emsig nach Christusbildern hätte umsehen können. Sie bat den Freund ihres Hauses, Eusebius, den Bischof von Cäsarea, ihr ein solches Bild zu schicken, falls er eins entdecken könnte. Seine Antwort, von der die Acten des zweiten Nicänischen Concils (a. 786) uns ein Fragment erhalten haben (Labâi Ausgabe der Concilien 7r Theil) war mißbilligend, gewiß, weil er Mißbrauch aus dem Aberglauben der Prinzessin fürchtete. Er fragte, was für ein Bild sie begehre? **Das wahre und unveränderliche, welches den Charakter seiner Natur trage, oder dasjenige, welches er für uns angenommen, als er mit der Knechtsgestalt bekleidet war? —— Wer hätte wohl mit todten, unbeseelten Farben und Schattenrissen seine Herrlichkeit mahlen können, da nicht einmal die vortrefflichen Schüler, die mit ihm auf dem Berge waren, ihn anblicken konnten, sondern nieder aufs Angesicht fielen und bekannten, sie könnten seinen Anblick nicht ertragen. Wenn also seine Mensch gewordene Gestalt von der ihm einwohnenden Gottheit solche Kraft erhalten hatte, was soll man denn nun sagen, da er unsterblich, unermeßlich die Knechtsgestalt mit der Herrlichkeit des Herrn und Gottes vertauscht hat?**

So weit giebt uns also das christliche Alterthum keine Aufklärung, und es war vergeblich, daß die Vertheidiger der Bilder im zweiten Nicänischen Concil Beweisgründe daher zu führen suchten. Die verständigern Mitglieder desselben verwarfen sie. Der Occident war mit ihnen einverstanden, und es gereicht dem hellen Geiste Carls des Gr. und seiner Rathgeber unter den Bischöfen des Frankfurter Concils zu nicht geringem Ruhme, daß sie das Edessenische Bild, die Panea-

dische Statue und alle andere, angeblich uralte von Engel- oder Menschenhänden verfertigte Christusbilder als Fabeln, oder wie z. B. jene Statue, als ungewiß verwarfen.

Indem wir jetzt unsre Aufmerksamkeit auf noch vorhandene Christusbilder richten, müssen wir jedoch bemerken, daß es sehr schwer, wo nicht unmöglich ist, das Alter eines jeden zu bestimmen. Auch hier muß man sich oft nur mit der Wahrscheinlichkeit begnügen. Wir folgen hier, wie es überhaupt im dritten Abschnitte geschehen ist, den Mittheilungen Münters über Christusbilder l. l. 2s Heft p. 19 ff. — Die Nachricht des Johann von Damascus, daß Constantin auf seinen kaiserlichen Münzen sowohl das am Himmel erschienene Zeichen des seligmachenden Kreuzes, als auch das gottmenschliche Bild Christi zugleich mit dem seinigen habe prägen lassen, würde, wenn sie stärker verbürgt wäre, Aufmerksamkeit verdienen. Allein Münter legt wegen des Stillschweigens, welches Eusebius darüber beobachtet hat, auf dieses Zeugniß des auch sonst schon als leichtgläubig bekannten Johannes von Damascus (S. dessen epist. ad Theophil. Imperat. c. 3. Opp. Tom. I. p. 630) wenig Gewicht. — Bedeutender dürfte eine vor wenig Jahren von Tanini aus dem borgianischen Museum herausgegebene Kupfermünze seyn, die vielleicht ungefähr in diese Zeit gehört. Sie stellt auf der einen Seite ein Tempelgebäude mit einer Kuppel und zweien vor demselben auf dem Rücken wie im Schlafe liegenden Soldaten vor. Die Inschrift ist ANACACIC. Die andere hat einen Kopf, der durch das Kreuz hinter ihm augenscheinlich als ein Christuskopf bezeichnet wird. Die Erklärung dieser Münze ist leicht. Constantins Mutter Helena reiste nach Jerusalem, fand dort das Kreuz Christi, und bewog ihren Sohn, auf dem Orte, den sie für die Schädelstätte hielt, und über dem angeblichen Grabe Christi (vergl. über diesen Gegenstand nächst Plessings Schrift über Golgatha und Christi Grab, Halle 1789, Scholz De Golgathae et sepulcri J. Ch. situ. Bonn. 1825) eine prächtige Kirche aufzuführen, dieselbe, die, mehrmals zerstört, immer aus ihren Trümmern wieder aufgebaut, und vor kurzem wiederum durch eine Feuersbrunst beschädigt worden ist. Vergl. Scholz Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, die Lybische Wüste, Siwa, Aegypten, Palästina und Syrien S. 212. — Diese Kirche ward nach dem berühmten Concil zu Tyrus 337 von den dort versammelt gewesenen Bischöfen eingeweiht, und erhielt den Namen *Μαρτύριον τῆς ἀναστάσεως*, welches Alles Eusebius im 3. Buche de vita Constant. c. 20 und 30 berichtet. Das Gebäude mit dieser Ueberschrift ist ohne Zweifel die Kirche der Auferstehung zu Jerusalem, und die beiden schlafenden Hüter des Grabes geben sie außerdem zu erkennen. Sie wird auch auf Bleisiegeln von Jerusalem aus der Zeit der Kreuzzüge abgebildet. Das Christusbild auf der andern Seite hat eine ovale Form, langes, nicht gescheiteltes, aber gelocktes Haar, halb oder vielmehr ganz geschlossene Augen, und ein ernstes, ehrwürdiges Ansehn. Es ist nicht der Sieger des Todes, sondern eher der noch im Grabe ruhende Christus, der in demselben vorgestellt ist. Wiewohl auch Münter Bedenken trägt, diese Münze in eine der Constantinischen Periode nahe Zeit zu setzen, Bedenklichkeiten erregt, so möchte doch der Umstand dafür sprechen, daß sie einen Platz im Borgianischen

Cabinette einnahm, und daß der Cardinal, der ein guter Münzkenner war, und Zoega, der diese Münzsammlung ordnete, sie für eine Münze aus dem Constantinischen Zeitalter gehalten hat.

Ein der Constantinischen Periode vielleicht gleichzeitiges, wenigstens sehr altes Christusbild in Mosaik in der Lateranischen Basilica, deren Ursprung bis in die Zeiten Constantins des Gr. verlegt wird, giebt d'Azincourt Livraison III. Pl. XVI. Es ist ein schönes Ovalgesicht mit einem langen Barte und schlichtem, über die Stirne gescheiteltem Haare. Von ihm wird erzählt, es sei zu Constantins Zeiten zum Vorschein gekommen und als ein Geschenk des Himmels betrachtet worden. Seiner soll Petrarca Rime Parte I. Sonn. XIV. gedenken.

Die übrigen wirklich alten Christusbilder, die auf unsere Zeiten gekommen sind, wurden in den römischen Katakomben gefunden. Es sind Gemälde mit Kalkfarben an den Wänden aufgetragen. Wir kennen sie nur aus des Aringhi Werke; denn seitdem dieser Gelehrte sich mit der Untersuchung der christlichen Alterthümer beschäftigte, sind sie, wie so viele andere, verdorben oder vernichtet worden, zu so viel größerem Schaden der christlichen Kunstgeschichte, als die römischen Katakomben bis jetzt die einzigen Orte sind, wo Beiträge zu dieser gesammelt werden können.

Es wird sich schon aus dem zeither Gesagten ergeben haben, daß wir uns hier mit den eigentlichen Portraits Christi beschäftigen, wiewohl auch seine Gesichtsbildung auf manchen Reliefs und Gemälden ausgedrückt ist, welche Scenen aus der Geschichte des N. T. darstellen. Da wir aber an einem andern Orte von diesen handeln werden, so bemerken wir hier nur so viel, daß diese Kunstdarstellungen die heilige Geschichte des N. T. betreffend, welche die Figur Jesu mit enthalten, ihrer Natur nach gewöhnlich zu klein sind, als daß man mit Gewißheit etwas daraus schließen könnte. Von Portraitgemälden aber, die uns hier interessiren können, haben sich in den römischen Katakomben drei erhalten, ungewiß aus welchem Zeitalter, aber wahrscheinlich doch aus den frühern Zeiten, etwa zwischen einem und zwei Jahrhunderten nach Constantin. Das erste ist aus dem Coemeterio S. Callisti an der Via Appia und Ardeatina, im vierten und letzten Grabgemach, mitten in der gewölbten Decke desselben (Aringhi 321. Bosio 253). Es ist ein nacktes Brustbild, über dessen linke Schulter jedoch ein Gewand geworfen ist. Das Gesicht ist oval mit gerader Nase, gewölbten Augenbraunen, einer ebenen und ziemlich hohen Stirn. Der Ausdruck ist ernst und mild. Das Haar auf der Stirn gescheitelt, wallt auf die Brust herab, der Bart ist nicht stark, kurz und gespalten. Das Aussehen eines Mannes eher von 30 als von 40 Jahren. Der Maler hat aber nicht verstanden dem Blicke Geist zu geben.

Im Character ähnlich, aber geistvoller ist ein zweites Bild in Coemeterio Pontiano, Via Portuensi (Aringhi I. 228. Bosio 129). Es ist ein bekleidetes Brustbild mit hoher Stirn, gerader Nase, gewölbten Augenbraunen, mildem Munde, starkem Kinne; der Bart ist am Kinn und den Backen geschoren und nur über dem Munde und dem Kinne mäßig gehalten. Die Augen sind groß und hell und etwas aufwärts gerichtet. Die rechte Hand hält er an der Brust geöff=

net, als wollte er reden. In der linken Hand hat er ein Buch. Ein Nimbus von Perlen, in dem ein Kreuz gleichfalls von Perlen ist, umgiebt das Haupt. Ein schönes und edles Gesicht, welches ein Alter von 30 Jahren ausdrückt. Ein Paar Runzeln auf der Stirn geben ihm ein etwas ernsteres Ansehn, als das Bild ohne dieselben haben würde. Mit diesem Bilde hat eine alte Mosaik, die d'Azincourt für ungefähr gleichzeitig mit den Constantinen hält, viel Aehnlichkeit. — Eine andere, die auf dem Altare steht, unter dem in der vaticanischen Basilica die Gebeine des Fürsten der Apostel ruhen sollen, ist unstreitig aus dem frühen Mittelalter; aus welchem Jahrhunderte aber, läßt sich schwer bestimmen.

Völlig diesem ähnlich ist ein in demselben Coemeterio gefundenes Gemälde, welches die Taufe Jesu vorstellt. (Aringhi I. 228. Bosio 131). Das Gesicht ist groß genug, um die Züge desselben auszudrücken. Das Bild ist bärtig, der Bart ist gleichfalls unter dem Kinne gespalten. Der Ausdruck ist eben so freundlich als der des oben erwähnten Bildes bei Aringhi.

Die eben erwähnten Gemälde geben uns die Grundzüge des Ideals, welches die alte Kirche dem Christuskopfe beilegte. Es hat sich dieses alle Jahrhunderte hindurch in der Phantasie der griechischen Maler erhalten. Cimabue und Chiotto, die Wiederhersteller der Malerei in Italien, nahmen es auf; von ihnen pflanzte es sich weiter fort, bis Rafaels erhabener Geist, dem Leonardo da Vinci folgte, ihm seine höchste Vollendung gab; und so sehen wir noch in des großen Urbinaten Wundergestalten dieselben Züge, nur durch allen Zauber der Kunst erhaben, unter welchen die alten Christen sich die Gesichtsbildung des auf Erden wandelnden Sohnes Gottes dachten.

Selten nur findet sich Gelegenheit, alte christliche Kunstwerke der griechischen Kirche zu betrachten, daher wird es nicht ohne Interesse seyn, bei den Darstellungen Christi zu verweilen, wie sie sich auf Münzen finden, die noch von den byzantinischen Kaisern geschlagen wurden. Auf Münzen muß man sich hier beschränken, weil bis jetzt keine andern Denkmale vorhanden sind. Die eherne Statue, die Constantin der Gr. errichtet haben soll, und das Mosaikbild, welches die Kaiserin Irene verfertigen ließ. (Anonymi Antiquitat. Constantinop. in Banduri's Imper. Orientale. Tom. I. p. 9—16. Tom. II. p. 475) sind verloren. Jedoch ist es nicht unwahrscheinlich, daß sich noch alte Mosaiken und Gemälde in Griechenland finden mögen, und daß auch die Entdeckung derselben möglich ist, wenn sachverständige Reisende nicht blos auf die alt-hellenische, sondern auch auf die altchristliche Kunst ihre Aufmerksamkeit richten werden.

Auf den Münzen der morgenländischen Kaiser finden wir in den 5 ersten Jahrhunderten kein Brustbild dargestellt, desto häufiger aber das Kreuz und den sitzenden Christus auf Münzen von Justinian Rhinotmetus. Daher die Behauptung des Stylizes, und aus ihm des Cedrenus von dem Kaiser Johann Zimisces, der von 969—975 regierte, er habe befohlen, das Bild des Erlösers auf Münzen und Obole zu setzen, welches vorher nicht geschehen sei. Auf der Kehrseite, heißt es ferner, stand die lateinische Inschrift: Jesus Christus rex regnantium. Diese Münzen haben sich in sehr großer Menge und mit

vielen Varietäten erhalten. Bald ist es das Brustbild Christi mit der Umschrift *EMMANOTHA*, bald ein sitzender oder stehender Christus. Die Züge des Gesichtes sind, so weit der kleine Raum, den das Bild einnimmt, sie zu beurtheilen erlaubt, dieselben, wie auf den alten Gemälden. Hohe Stirn, ovales Gesicht, gescheiteltes Haar, den Bart besonders unter dem Kinn etwas gespitzt. Außer der lateinischen Inschrift haben diese Münzen auch die griechische *IC. XC. ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ*, zuweilen auch *IC. XC. NIKA*.

Ausdrucksvoller und schöner sind die Christusbilder auf den Siegeln der Heermeister der Provinz Deutschland im Tempelorden und aller Wahrscheinlichkeit nach Copien alter, im Morgenlande geschnittener Steine. Eins derselben, das Siegel des Wildgrafen Friedrich, findet sich abgebildet in Münters Sinnbildern und Kunstvorstellungen, 2s Heft Taf. V. n. 3. — Noch Einiges von Christusbildern werden wir erinnern müssen, wo von bildlichen Darstellungen des N. T. die Rede seyn, und wo besonders die ganze Figur Jesu der Betrachtung nahe gestellt wird. Was nun die Kunstdarstellungen in Beziehung auf die Portraits Jesu betrifft, so wiederholt sich die bereits oben gemachte Bemerkung,

1) daß die Phantasie derjenigen Kirchenväter, die für Abbildungen Jesu die Gottesgestalt wünschten, von der Kunst am meisten sei beachtet worden, und daß die Vorstellungen von den Gesichtszügen Jesu, wie wir sie in den oben erwähnten Bildern, die fälschlich dem Zeitalter Jesu und dem frühesten christlichen Alterthume zugeschrieben werden, doch im Ganzen die Oberhand behielten. Wir würden inzwischen sehr irren, wenn wir in allen Christusbildern, die sich in der Zeit der allgemein üblich gewordenen Bilderverehrung sehr häuften, diesen idealen Typus wiederfinden wollten. Kunstverständige, die auf ihren Reisen kirchliche Bilderwerke, besonders aus der spätern Hälfte des Mittelalters z. B. in Italien, auf der pyrenäischen Halbinsel, in Belgien, in dem katholischen Deutschlande sahen, können das Willkürliche, Geschmacklose und selbst Carricaturartige der Abbildungen Jesu nicht grell genug schildern. — Ein anderer merkwürdiger Umstand auf den zeither erwähnten Kunstdarstellungen ist

2) der sogenannte Nimbus. Daß dieser aus dem Heidenthume stammt, ist erwiesen. Ob er ursprünglich ägyptisch oder etruscisch sei, wie Buonaroti glaubt, lassen wir dahin gestellt seyn. Die Römer brauchten ihn aber bei ihren Kunstwerken, um die Götter, nachher aber die Kaiser zu bezeichnen. Servius spricht in seinen Scholien zu Virgil mehrmals von ihm. Bei den Worten zum 587. V. des 3. Buches der Aeneide:

Et lunam in nimbo nox intempesta tenebat, macht er die Anmerkung: Proprie nimbus est qui Deorum et imperatorum capita quasi clara nebula nubere fingitur. Mehrere ähnliche Stellen hat Münter l. l. 2s Heft p. 21 angeführt. — Von den heidnischen Kunstwerken ging der Nimbus nun als Heiligenschein in die christlichen über. Doch nicht gleich als eigentliches Charakterzeichen der Heiligkeit. Denn auf alten Gemälden der Vaticanischen Bibliothek ist nicht blos Herodes, sondern es sind auch die als weibliche Gestalten

personificirten Städte Jericho, Gaza, Gabaon damit bezeichnet. Auch findet man auf diese Weise dargestellt Justinian und seine Gemahlin Theodora auf einer Mosaik zu Ravenna. Nicht minder gilt dieß auch von einigen Königen der Franken aus dem Merowingischen Stamme. Besonders aber wurden Christus, die Engel und die Heiligen mit ihm gemalt, und die Verklärung Christi (Mt. 17, 2. Mrc. 9, 2.) mußte natürlicher Weise die Uebertragung heidnischer Ideen auf christliche Vorstellungen, zumal auf Gemälde Christi, überaus begünstigen.

Die ältesten Christusbilder, auf denen wir den Nimbus sehen, sind zwei Mosaiken in der Kirche der heiligen Constantia in Rom, die im Constantinischen Zeitalter verfertigt seyn sollen. Bei diesem Nimbus aber, inwiefern ihn die Christusbilder mit andern Gemälden theilen, findet eine gewisse Zeitabstufung statt. Anfangs findet man ihn bei Jesu allein, später auch bei den ihn umgebenden Engeln. Allmählig erhielten ihn auch die Apostel, die Heiligen und selbst die symbolischen Thiere der Evangelisten. Buonaroti glaubt, daß man im Anfange des 5. Jahrhunderts begonnen habe, den Engeln den Nimbus zu geben, daß es aber erst gegen das Ende des sechsten allgemein gewesen sei, sie mit demselben zu zieren, und beruft sich auf den gleichzeitigen Erzbischof Isidor von Sevilla, welcher schreibt: **Lumen, quod circa angelor. capita fingitur, nimbus vocatur.**

Woher entstand aber die ganze Idee? Münter l. l. wagt folgende Vermuthung: „Die Phänomene des Lebensmagnetismus waren „den Alten nicht unbekannt. Den Hauptbeweis giebt eine Stelle in „Tertullians Schrift, de anima c. 9., wo von den Visionen einer „Schwester in den Versammlungen der Montanisten die Rede ist, die „alle characteristischen Zeichen des Somnambulismus haben, sei er „nun durch magnetische Behandlung oder durch einen natürlich-krankhaften Zustand hervorgebracht worden. Diese Montanistin beschreibt „unter andern auch die Gestalt der Seele auf folgende Art: **Ostensa „mihi est anima corporaliter et spiritus videbatur, sed non inanis „et vacuae qualitatis, immo, quae etiam teneri repromitteret, te„nera et lucida, aerei coloris, et forma per omnia humana haec „visio est.** Es ist auch bekannt, da[…] [M]agnetisirten alle diejenigen, „mit denen sie in einem magnetischen [… Verhältn]isse sind, und die Per„sonen, welche sie in ihren Gesichten e[… m]it Lichtschimmer um„geben sehen. Konnten diese Phänomen[…] [di]e das Alterthum ohne „allen Zweifel, wo sie sich zeigten, für G[ött]ererscheinungen hielt, nicht „veranlassen, daß man wenigstens die Hä[up]ter der Gottheiten, wenn „man sie malte, mit einem Lichtschimmer umgab?"

V) Kunstleistungen unsrer Tage in Absicht auf Christusbilder, kritische Beurtheilung derselben in der frühern und in der neuern Zeit, besonders von Lavater, und schönes Ideal für solche Kunsterzeugnisse, aufgestellt vom Freiherrn von Wessenberg. — Es versteht sich von selbst, daß wir hier nach der Natur der Sache und dem Plane dieses Handbuches keine ausführliche Kunstgeschichte geben können, sondern daß wir uns mehr mit allgemeinen Andeutungen begnügen müssen. Jedoch können wir Leser, die sich weitläufiger unterrichten wollen, auf die oben angeführte treffliche Schrift des Frei-

herrn von Wessenberg: die christlichen Bilder rc., verweisen. Nicht nur in einem besondern Abschnitte über Christusbilder, sondern auch über andere, verwandte bildliche Darstellungen verbreitet er sich mit historischer Genauigkeit und tiefem, heiligem Gefühle darüber, was die Kunst für kirchliche Zwecke zu leisten habe. Der Darstellung Wessenbergs gemäß müssen wir auch der neuern Zeit den Vorzug zugestehen, daß die Kunst sich in ihr, in Absicht auf ideale Darstellung der Gesichtsbildung Jesu am höchsten erhoben habe. Hier wird unser Blick nach Italien, dem Lande der Kunst, unwillkührlich hingelenkt, und Münter, wie Wessenberg zeigen vereint, daß die Grundzüge des Ideals, welches die alte Kirche den Christusköpfen beilegte, sich alle Jahrhunderte hindurch erhalten habe, und selbst von Cimabue und Ghiotto, den Wiederherstellern der Malerei in Italien, wieder aufgenommen worden sei. Von ihnen pflanzte es sich weiter fort, bis Rafael, dem Leonardo da Vinci und Andere folgten, ihm seine höchste Vollendung gab. Was nun der große Rafael Ausgezeichnetes geleistet, wie seine Kunsterzeugnisse auf die Künstler aller gebildeten europäischen Nationen gewirkt haben, wie das Anschauen seiner Gemälde durch treffliche Copien in Kupferstichen und neuerlich in höchst gelungenen Lithographien erleichtert worden sei, findet man im Allgemeinen und in besondern Abschnitten bei Wessenberg nachgewiesen.

Bei diesen Bildern ist es auch nicht uninteressant zu erfahren, welche kritische Beurtheilung sie bereits im Alterthume und auch in der neuern Zeit erfahren haben. — Genau genommen können wir dahin die Stellen des A. T. rechnen, von welchen schon oben die Rede gewesen ist, welche frühere Kirchenväter brauchten, um sich von Jesu ein Bild, entweder in Knechtsgestalt oder in Gottesgestalt, zu entwerfen. Man findet diese Stellen gesammelt in Pearson expositio symboli apostolici p. 158. — Hierher dürfte auch eine Stelle aus Augustin de Trinitate VIII. c. 4 zu rechnen seyn, wo er von den Christusbildern seiner Zeit sagt: „Die Gesichtsbildung des Herrn im „Fleische, welche, wie sie auch gewesen seyn mag, „doch nur eine war, wird durch die Verschiedenheit „der unzählbaren Ideale verändert und entstellt.“ Im Bilderstreite machte die aufgeklärte Parthei auch auf diesen Umstand aufmerksam. Sie fragte nämlich, welches von diesen Bildern das ächte sei, das, welches die Römer zeigten, oder das, was die Juden malen, oder was bei den Griechen bewahrt wird, oder auch das, was die Aegypter verehren? Denn, sagten sie, sie gleichen einander nicht. Diese Worte erklärt Photius, bei dem wir sie lesen (ep. 64. initio) folgendermaßen: „Die Griechen versichern, Christus sei in der Welt ihnen ähnlich erschienen; die Römer sagen, er habe ihre Bildung gehabt. Dasselbe behaupten auch die Indier und Aethiopier in Hinsicht auf sich.“ Ein jedes dieser Völker hielt nämlich seine Nationalphysiognomie für die schönste und bildete sich aus dieser das Ideal Christi. (Ein neuer Reisender, Prof. Scholz in seiner Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, die lybische Wüste, Siwa, Palästina rc., Leipzig 1822, fand in den

bereisten Gegenden noch jetzt eine große Verschiedenheit der Christusbilder und nur sein Haarwuchs scheint meistens übereinstimmend vorgestellt worden zu seyn, wenn anders Suidas in seinem Berichte zuverlässig ist, daß nämlich die genauesten Geschichtschreiber melden, am meisten werde das Bild mit krausem und dünnem Haare gemalt.

Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn in der neuern Zeit ein Mann, der in den Tagen der Aufklärung und der höher gesteigerten Kunst lebte, und dem man übrigens wohl ein Urtheil über diesen Gegenstand zugestehen muß, an den Christusbildern seiner Zeit eine scharfe Kritik übt, ob diese gleich zum Theil berühmten Namen in der Malerei angehören. Es ist dieß Lavater in seinen physiognomischen Fragmenten, vierter Versuch, Leipzig und Winterthur 1778. Ueber Christusbilder p. 433 ff. Nachdem er überhaupt die Möglichkeit geleugnet hat, daß je die menschliche Kunst ein würdiges Christusbild verwirklichen könne, läßt er sich also vernehmen: So unmöglich es aber ist, daß wir uns ein würdiges, d. i. richtiges, Bild von ihm machen, so ist es dennoch sehr leicht möglich, die Unwürdigkeit und Unrichtigkeit so vieler Bilder von ihm zu fühlen. Ohne ein Ideal von ihm entwerfen zu können, können wir mit Gewißheit sagen: Von allen vorhandenen Christusköpfen ist keiner des großen Characters würdig; Alle, — wenigstens die ich gesehen, sind, wo nicht erweisliche Lästerungen, doch, gelind ausgedrückt, entweder zu sehr menschlich oder zu wenig, ohne deswegen göttlich zu seyn. — Es ist immer, wenigstens ein Hauptingredienz, ohne welches Christus nicht mehr Christus ist, vergessen oder vernachlässigt. Entweder das Menschliche oder das Göttliche — oder das Israelitische — oder das Messianische. Und wenn allenfalls zur höchsten Seltenheit diese vier Charactere noch so ziemlich zusammengeschmolzen sind, so sind sie es höchstens nur für wenige Momente. In hundert andere Momente des messianischen Characters paßt das Gesicht und die Gesichtsform nicht. Man frage sich bei allen vorkommenden Christusbildern nicht nur: Paßt diese Miene für den gegenwärtigen Moment? sondern man frage allervörderst: Paßt diese Gesichtsform zu allen bekannten characteristischen Momenten des göttlichen Sohnes, der immer zugleich Menschensohn und Messias war? Nicht nur: Sagt dieses Gesicht gerade jetzt ungefähr das, was es sagen soll, sondern kann dieses Gesicht alles sagen, leiden und thun, was wir von Jesu wissen? Die Miene für den Moment täuscht uns gar oft, besticht unser Urtheil für den ganzen Character, und wenn die Miene vorüber ist, so sehen wir nichts mehr. — Ueber das beste Gesicht kann oft, wie über den hellsten Himmel, das Wölk-

chen einer schlechten Miene hineilen, und umgekehrt; der ächte Maler studirt den Hauptcharacter und die Grundform. Die Kraft, zu wirken und zu leiden — zu Boden stürzen und: Vater vergieb! zu flehen, — hebe dich weg, Satan, — und ich bin gekommen das Verlorne zu suchen und selig zu machen — dieselbe eine Kraft durch annähernde, einfache und unzusammengeflickte Linien auszudrücken: hoc opus, hic labor! Es ist möglich, solche Linien zu finden, aber unmöglich, alle zu finden und alle mit einander zu verbinden. Selbst wenn der geschickteste Maler Christum vor sich sähe, wäre an keine gute Copie zu denken. Entweder würde der Maler die Hohheit und Unerreichbarkeit des Urbildes fühlen, oder nicht. In beiden Fällen könnte er nicht treu copiren. Die Liebe, die ihm die Augen aufschlösse, würde ihm die Hände binden. Und freie Hände ohne geöffnete Augen — was wären sie? Indessen ist es doch wichtig, daß man strebe Versuche zu machen, non, ut dicatur quid — wie Augustin bei einem gewissen Anlasse sagt — sed ne taceatur. — Bessere Christusbilder verdrängen schlechtere, und löschen den fatalen Eindruck von diesen aus und machen sie unerträglich." Wir übergehen das Uebrige, weil sich von nun an in das Urtheil Lavaters eine gewisse unverständliche Mystik mischt. Nur das bemerken wir noch, daß er sein Urtheil in mehreren in Kupfer gestochenen Copien von Christusköpfen, z. B. von Rafael (diesen zwar in ganzer Figur) nach Vandyk, nach Chodowiecki, nach Mengs u. a. zu rechtfertigen sucht.

Beinahe 50 Jahre später läßt sich eine andere gewichtvolle Stimme über Christusbilder vernehmen, es ist die des trefflichen Freiherrn von Wessenberg. Wie er auch mit Lavater darin übereinstimmt, daß ein in höchster Vollendung gedachtes Christusbild für Menschen nur immer ein schönes Ideal bleiben werde, so beurtheilt er doch die vorhandenen Kunstwerke (die er freilich in noch vollkommnerer Gestalt als Lavater schauen konnte) weit milder, und zeigt das einzelne Schöne und Gelungene in diesen Leistungen. — Der erste Theil seines Werkes: Christliche Bilder rc., enthält nicht nur schätzenswerthe historische Nachrichten, sondern auch vortreffliche Kunsttheorien, wohin wir unter andern die aufgestellten Grundsätze rechnen, die er für den kirchlichen Bildergebrauch bestimmt. — Aber was das Urtheil Treffendes, die Phantasie Schaffendes, das Gefühl Würdiges und Edles geben kann, das hat er in dem aufgestellten Ideale von Christusbildern im 2. Theile 4r Abschnitt p. 252—257 geleistet. — Seine Darstellung ist keines kürzern Auszuges fähig und verdient im Zusammenhange nachgelesen zu werden. Wessenbergs Schrift ist auch darum so wichtig, weil sie das Bessere von Christusbildern bis auf die neueste Zeit mittheilt und Manches auch durch treffliche Kupferstiche erläutert. — Ein verwandter Aufsatz erschien jüngst in der gehaltvollen Zeitschrift für die historische

Theologie, herausgegeben vom Domherrn Dr. Jllgen 1835. 5r B. 2s Stück p. 69 ff. Er ist überschrieben: Von Bildern Gottes, oder darf Gott selbst, gewöhnlich Gott Vater genannt, für den christlichen Künstler ein Gegenstand der bildenden Kunst seyn? Eine biblisch-kunstgeschichtliche pragmatische Untersuchung von Heinr. Brauer, außerordentlichem Pfarrer zu Marburg. Bei einem flüchtigen Durchlaufen der Abhandlung fand jedoch der Verfasser, daß sie Christusbilder nur selten berührte, jedoch höchst wichtig ist in Absicht auf die zu lösende Aufgabe. Wir werden sie benutzen, wo von den bildlichen Darstellungen des A. und N. T. die Rede seyn wird. Besonders hat uns das Ergebniß dieser Untersuchung für den protestantischen Cultus in Absicht auf kirchliche Bilderwerke gefreut, indem Aehnliches von uns in dem Art. „Bilder in der christlichen Kirche" ist erwähnt worden.

48.

Collecten.

Kirchlicher Sprachgebrauch dieses und einiger damit verwandten Wörter.

I. Collecta als Gebetsgattung. II. Collecta für Sammlung von milden Beiträgen in den christlich-kirchlichen Versammlungsorten. III. Collecta in verschiedenen andern Bedeutungen. IV. Einige davon abgeleitete Wörter in der Kirchensprache.

Literatur. Joh. Hoornbeck de precibus ecclesiasticis, in seinen Miscell. sacr. Ultrajecti 1689. — G. Cassander de precib. ecclesiasticis, quae collectae vulgo vocantur. — Du Fresne unter d. W. collecta. — Bingh. antiquit. l. XV. c. 1. §. 4. überschrieben: de invocatione sive collecta, preces populi insecuta.

I) Collecta zur Bezeichnung einer gewissen Gebetsgattung in der kirchlichen Liturgie. Collecta, ursprünglich Adjectivum sc. pecunia, das Zusammengelegte an Geld, der Beitrag, kömmt schon bei guten römischen Schriftstellern vor, z. B. Cic. de orat. I. II. c. 57. collectam a conviva exigere (einen Beitrag zur gelehrten Besprechung über die Redekunst vom Gaste verlangen). In der Bedeutung als Beitrag zu einem gewissen Zwecke, besonders zu einer Mahlzeit, findet es sich auch bei Varro. — Eigenthümlich aber im christlich-kirchlichen Leben bedeutet es in der römischen Meßliturgie kürzere Gebete, welche der Priester vor der Epistel nach dem: „Orate fratres“ nach der Vorschrift der Rubrik (Rubriken werden im römisch-katholischen Cultus die Vorschriften der Kirche über Abhaltung der Messe, Vesper und anderer gottesdienstlichen Handlungen genannt. Besonders enthalten sie genaue Bestimmungen über die verschiedenen Feste, über ihre größere oder mindere Feierlichkeit, über die Farbe der Meßkleider u. dergl. Der Name Rubrik kömmt vom lateinischen ruber her, weil nach Sitte der Alten die Anfangsbuchstaben immer mit rother Farbe geschrieben zu werden pflegten) aus dem Meßbuche abliest. Ihren Inhalt kann man nach den verschiedenen Namen, die ihnen bei den morgen- und abendländischen Christen ertheilt worden, beurtheilen. Hier heißen sie bald Benedictiones (Lobgebete), bei den Griechen ἐπευχήσεις (Anru-

fungen), auch παραθέσεις, Bitten. Den Namen derselben erklärt man auf verschiedene Art. Entweder weil sie vor dem versammelten Volke (populo collecto) gesprochen wurden, oder weil der Priester die Gebete aller Anwesenden gleichsam zusammenfaßt (colligit), oder weil sie aus Stellen der heiligen Schrift und anderer kirchlicher Bücher zusammengesetzt sind (oratio collecta). Etwas anders erklärt sich Luther über diesen Namen: Sermon von der heiligen Messe. Jen. Ausgabe. Tom. I. p. 3342. — Uebrigens sind solche Collecten, zu welchen der Liturg durch das „Oremus“ aufforderte, und welche das Volk mit dem Responsorium Amen schloß, sehr alt. Die Kirche kannte sie bereits zu Zeiten Justin des Märtyrers (Apolog. II. sub fine). Daß sie aus dem Synagogalgottesdienste der Juden zu den Christen übergegangen und selbst von den Aposteln gebilligt worden seien, behauptet unter andern Feßler liturg. Handbuch. Riga 1825. S. 472. Diesem nach dürfte die Angabe, daß Gregor I. sie zuerst eingeführt habe, falsch seyn, ob er gleich der Verfasser von vielen derselben seyn mag. Viele sind gewiß auch spätern Ursprungs. Fast alle Collecten werden an Gott den Vater gerichtet, einige wenige an Gott den Sohn, keine an den heiligen Geist, wovon Bona den Grund anführt, weil in der Messe die wiederholte Vorstellung des Opfers, worin sich Christus seinem Vater darbringe, enthalten sei, — aber alle enden mit einer Berufung auf Christum — durch Jesum Christum, deinen Sohn, unsern Herrn, welcher mit dir lebt und regiert in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, Amen. Oder auch abgekürzt blos: durch Jesum Christum. Der Schluß dieser Gebete rührt von der Ansicht her, daß darin das Beten in Jesu Namen bestehe (cfr. Jo. 14, 13. 16, 23). Uebrigens hat Bingham l. I. in der oben angeführten Stelle aus den apostolischen Constitut. eine solche Collecte in lateinischer Uebersetzung gegeben. Nach den Rubriken werden zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten eine, zwei oder drei Collecten bei der Messe hinter einander gesprochen. Da sie meistentheils so beschaffen sind, daß sie die Unterscheidungslehren der katholischen Kirche nicht berühren, so gingen sie ungehindert oder nur in einzelnen Worten verändert, in die deutsche Liturgie der protestantischen Kirche mit über, und machten hier, als man sich in neuern Zeiten von dem ältern Gange des Gottesdienstes entfernt hatte, nächst den ursprünglich aus dem Gradual (s. den Art. Messe) entstandenen Responsorien (auch oft schlechthin selbst Collecten genannten Versen aus Psalmen oder andern biblischen Schriften, welche den eigentlichen Collecten vorhergehen) beim öffentlichen Gottesdienste die ganze liturgische Handlung des Geistlichen aus, und werden von demselben in einem aus der katholischen Kirche vererbten, aber dabei sehr veränderten und verderbten Tone, zum Theil noch jetzt vor dem Altar, so wie auch am Ende des Gottesdienstes, der mosaische Segen, abgesungen. Es sind demnach in diesem Sinne Collecten diejenigen kleinern Gebete, die nach einer vorhergehenden Antiphonie von evangelisch-lutherischen Predigern in Sachsen, im Hanövrischen u. s. w. vor dem Altare abgesungen und von der Gemeine oder dem sie vertretenden Chor mit dem Amen beantwortet werden. — Ursprünglich hatte dieser Gesang oder Intonation seine festen Regeln, und wurde nicht nur nach dem Gehör in einer gleichsam traditionell erlernten Weise verrichtet, wie es jetzt meistens in der evangelischen Kirche, wo der Geistliche noch

singt, geschieht, sondern die feststehenden 8 Tonarten gaben, wie es in der katholischen Kirche noch der Fall ist, die Melodie dafür. Es bedurfte nur der Angabe, in welchem Tone diese oder jene Collecte gesungen werden sollte und die Melodie war dadurch dem Geistlichen schon gegeben. Die vorhergehenden Responsorien behielten wahrscheinlich die Melodie, welche sie im Gradual oder Antiphonarium hatten, und worin sie von dem Chor gesungen wurden, bei, nur daß den ersten Theil derselben der Geistliche und nicht, wie bei der katholischen Messe, einer aus dem Chore sang; den zweiten Theil des Responsoriums sang dann, wie ehemals, der Chor. Luther in der deutschen Messe vom Jahre 1526, so wie die folgenden Agenden des 16. und 17. Jahrhunderts, bemerken immer, ob eine Collecte in octava, prima oder einem andern Tone gesungen werden solle. — Seit dem 18. Jahrhundert scheint man die Kirchentonarten vergessen zu haben und das Gehör der alleinige, freilich sehr mißliche und relative Leiter der protestantischen Liturgen geworden zu seyn.

II) Collecte in der Bedeutung von Einsammlung milder Beiträge in den gemeinschaftlichen kirchlichen Versammlungsorten. — Aus den Oblationen der Gläubigen wurden in frühester Zeit die Kosten des Cultus und der Erhaltung unvermögender Priester bestritten (Planck Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung 1r B. S. 568). Zugleich wurden die Armen bei Vertheilung jener Spenden bedacht; denn Wohlthätigkeit und Nächstenliebe war das innerste Wesen der ersten christlichen Kirche. Mit der Zeit und besonders im 5. Jahrhundert gewann das kirchliche Vermögenswesen eine festere Gestaltung, da die Kirche, nachdem die Christusreligion Staatsreligion geworden war, zu ausgebreitetem Güterbesitze gelangte. Aber auch jetzt noch wurde bei der Eintheilung der Masse aller Bisthumseinkünfte in 4 Theile ein Theil den Armen neben dem Bischofe, dem Clerus und der Kirchenfabrik zugesprochen. Später und besonders mit vollständiger Ausbildung des Beneficialwesens, sind die äußern Formen jener Vertheilung immer mehr verändert worden, und anstatt der unmittelbaren Zuziehung der Armen zur Theilnahme an den kirchlichen Einkünften sind es besonders milde Stiftungen, durch welche die Kirche ihren Wohlthätigkeitssinn geäußert hat. — Noch immer aber kennt die Kirche, die katholische sowohl als die evangelische, den alten liturgischen Gebrauch, die gottesdienstlichen Versammlungen zur Einsammlung freiwilliger Geldbeiträge zu Werken der christlichen Liebe und Barmherzigkeit, oder zur Unterstützung der an der Kirche fungirenden Geistlichen, oder zur Vergrößerung des Kirchenvermögens, zu benutzen. Jene Einsammlungen führen den Namen Collecten und lassen sich, je nachdem sie entweder fortwährend bei den gottesdienstlichen Versammlungen und zu festbestimmten Zwecken, oder zur Abhülfe unvorhergesehener dringender Noth angestellt werden, in ordentliche, welche hin und wieder auch jetzt noch Oblationen oder Opfer genannt werden, und außerordentliche eintheilen. Die rechtlichen Bestimmungen darüber sind fast allein aus der Territorialgesetzgebung zu entnehmen. Für den Kaiserstaat Oesterreich vergleiche Rechberg österreich. Kirchenrecht B. 2. §. 233. — für Preußen: Bielitz preuß. Kirchenrecht, 2. Aufl. Leipzig 1831. §. 18. —

für Sachsen — Weber sächs. Kirchenrecht Th. I. Abtheil. 1. S. 302. und Th. II. Abthl. 1. S. 119, 120.

III) **Collecta in verschiedener anderer Bedeutung nach dem kirchlichen Sprachgebrauche.** Zunächst wird in genere das Wort collecta von einer Anzahl Menschen gebraucht, die sich zu einem gewissen Zwecke versammeln.

a) **Collecta,** eine Versammlung zum Beten, zu Privatandachtsübungen. Hieron. ep. 27. ad Eustach. c. 10.

b) **Collecta,** das Zusammenkommen des Volkes zur öffentlichen, gemeinschaftlichen, kirchlichen Gottesverehrung. Pachomius in Reg. c. 17. — Daher wird collecta zuweilen für die ganze Meßliturgie, für den Gesammtgottesdienst gesetzt, daher collectam celebrare. Auch wird es zuweilen von einzelnen Bestandtheilen des öffentlichen Gottesdienstes gebraucht, ad designandum, wie sich Du Fresne ausdrückt, quodvis officium divinum.

c) **collectae** bezeichnet auch zuweilen zusammengebrachte und bewaffnete Volkshaufen, um mit ihrer Hülfe etwas gewaltsam durchzusetzen. Daher heißt es in den Capitul. Ludovici Imper. c. 78. Collectae ad male faciendum fieri omnimodis prohibeantur. Daher die Redensarten collecta manu resistere, cum collecta et armis venire.

Auch in dem Sprachgebrauche, der sich in den Mönchsregeln bildete, findet sich das Wort collecta bald von gewissen Zusammenkünften der Mönche zu frommen Uebungen, bald von gewissen Gebeten, deren man sich in der Klosterliturgie bediente. Von diesen und andern Bedeutungen des Wortes collecta handelt Du Fresne, ob man gleich bei ihm das Ausscheiden des Generellen und Speciellen bei diesen Wortbedeutungen vermißt.

IV) **Einige davon abgeleitete Worte in der Kirchensprache.** Wir haben dahin zu rechnen die Worte:

1) **Collectaneum, Collectarium** und **Collectarius,** worunter man das kirchliche Buch verstand, in welchem die üblichen Collecten aufgezeichnet waren.

2) **Collectarius** bezeichnete bei Kirchenscribenten einen Geldwechsler. Symmach. ep. 10, 49. — Augustin de civitate Dei 22, 8.

3) **Collectio** wird nach Du Fresne fast eben so verschiedenartig gebraucht, wie collecta, so daß es bald Einsammlung von Beiträgen, bald Gebete, bald auch Vereine zu frommen Zwecken anzeigt.

4) **Collectores** — i. q. exactores. Von diesen sagt Schmid in seinem Lexicon ecclesiast. minus nach Baron. an. 397. n. 65. exactores, qui a summo Pontifice ad vendicandas ex bonis ecclesiae partes ac male congestas opes per provincias mittebantur. Völlig eigenthümlich ist aber der Sprachgebrauch von

5) **collectus infans** und **collectionis epistola.** Von beiden sagt Schmid l. l. Collectus infans pro expositus. Colligi dicuntur infantes expositi, cum ab aliquo nutriendi suscipiuntur; tum enim illius sunt, qui eos colligit, nisi intra decem dies quaesiti agnotique fuerint. Vergl. Synod. Arelat. can. 10. Capit. Car. M. l. 6. c. 143. — Collectionis epistola in veterib. formulis est diploma, quod dabatur illi, qui infantem ecclesiae ad ostium ecclesiae et a matriculariis collectum certo pretio ab iisdem emerat secundum legem romanam.

49.

Confirmation (Firmung, Firmelung).

I. Allgemeiner Begriff, Ursprung und eigenthümliche Ausbildung der christlich-religiösen Feierlichkeit, Confirmation genannt. II. Wem kam es zu, die Confirmation zu verrichten? III. Die Confirmanden und deren Vorbereitung. IV. Alter der Confirmanden, Ort und Zeit, wo und wann diese Feierlichkeit geübt wurde. V. Aeußere Gebräuche bei der Confirmation. VI. Confirmation in der protestantischen Kirche. VII. Confirmation in der heutigen christlichen Welt.

Von der reichen Literatur, die zu diesem Artikel gehört, wollen wir nur das Bekanntere auswählen; die ganz speciellen Monographien aber in der Abhandlung selbst am schicklichen Orte anführen. A) **Römische Kirche** mit Uebergehung der bekannten ältern Werke: Natalis Alexander († 1724) dissert. ad sec. II. de Sacramento Confirmationis. — Jos. Aug. Orsi de chrismate confirmatorio. Mediolan. 1735. — Dr. Ziegler: Die Feier der heiligen Firmung in der katholischen Kirche. Wien 1817. — Fr. Brenners geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung, von Christus bis auf unsre Zeiten mit beständiger Rücksicht auf Deutschland und besonders auf Franken. Bamberg und Würzburg 1820. — Binterims Denkwürdigkeiten rc. 1r B. 1r Thl. p. 206 ff. — B) **Protestantische Kirche.** a) Allgemeine Werke: Bingh. Orig. Vol. IV. l. 12. in mehrern §§. — Augusti Denkwürdigkeiten 7r Thl. p. 383 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen 1r Thl. p. 180 ff. 2r Thl. p. 309 ff. b) Monographien: Joannis Dallaei de duobus Latinor. ex unctione Sacramentis, confirmatione et extrema ut vocant unctione, disputatio. Genevae MDCLIX. (Diese Schrift ist rein polemisch und thut dar, daß beide Arten von Salbungen keine Sacramente sind, daß sie in den ersten Jahrhunderten gar nicht üblich waren und mithin einen spätern Ursprung haben). Vieles dahin Gehörige findet man auch in desselben Verfassers Schrift: De cultib. religios. Latinor. Genev. 1671. l. 2. qui est de confirmatione p. 94—285. — Jul. Schmidt gründlicher Bericht von dem erbaulichen Ritus der Firmung, sammt angehängten Cerimonien, so bei der Firmung in unsrer protestantischen

Kirche üblich. Hannover 1661. — Christ. M. Pfaff Dissert. de Confirmatione Catechumen. in ecclesiis Aug. Conf. usitata, itemque de confirmatione Angl. Tubing. 1725 — Christ. Tim. Seidelii dissert. qua ostenditur, Pontificios in ritu Confirmationis a praxi eccles. apostol. plane aberrare. Helmstädt 1733. — E. Ehrhardt de confirmatione Catechumen. evangelica. Jen. 1758. — Die Confirmation oder Einsegnung der Kinder in der lutherischen Kirche. Königsberg 1783. — J. C. Parisius über die Confirmation der Kinder u. s. w. I—III. Thl. Magdeburg 1810—14. 8.

I) Allgemeiner Begriff, Ursprung und eigenthümliche Ausbildung der religiösen Feierlichkeit, Confirmation genannt. — Von dem Beginnen des Christenthums bis auf unsre Zeiten ist unter allen christlichen Haupt-Confessionen eine Handlung üblich gewesen, welche den Zweck hat, das später sogenannte Sacrament der Taufe zu bestätigen und die Aufnahme in die christliche Religionsgesellschaft zu vollenden. Sie erhielt den, wiewohl etwas spätern, Namen der Confirmation. Auf den ersten Anblick scheint es allerdings, als habe dieser Gebrauch das Ansehn der apostolischen Kirche für sich und gründe sich auf unverwerfliche Zeugnisse der heiligen Schrift; allein eine genauere Würdigung der hierher gehörigen Stellen, Act. 8, 12—19. 19, 5—6 lehrt, daß dort nur von besondern Geistesgaben der ersten Christen die Rede sei, die zur glücklichen Ausbreitung der christlichen Religion dienten. Man brauchte ferner auch die hierher gehörigen Ausdrücke theils von solchen, welche unvollkommen getauft worden waren, theils von einer besondern begeisterungsvollen Sprachweise der Neugetauften, theils auch von einem besondern Ritus, welchen die Apostel bei Neubekehrten zu beobachten pflegten. Genau genommen berechtigen also diese Stellen keineswegs dazu, in ihnen die Vorschrift zu einem allgemein gültigen Gebrauche zu suchen, der für alle Zeiten verpflichtend sei und sich durch außerordentliche Wirkungen äußere. Nichts desto weniger müssen die Kirchenlehrer in den Zeitaltern, die zunächst dem apostolischen folgten, bei dem Buchstaben der Schrift stehen geblieben seyn und daraus eine besondere kirchliche Cerimonie gebildet haben. Schon am Ende des 2. Jahrhunderts finden wir die Vorstellung bereits ausgebildet, daß eine besondere Mittheilung des heiligen Geistes an das Zeichen der Handauflegung geknüpft, als eine besondere Ceremonie nach der Taufe nöthig sei. So betrachtet Tertullian die Wassertaufe als die vorbereitende Reinigung, welche der Mittheilung des heiligen Geistes an die Gereinigten durch die Handauflegung den Weg bahne. Doch erscheint bei Tertullian noch beides, die Taufe und die ihr folgende Handauflegung als ein Ganzes verbunden. So blieb es auch noch einige Zeit. Selbst Cyprian, ob er gleich ein Sacramentum duplex erwähnt (ep. 73. ad Jubajan. und ep. 72. ad Steph.), denkt sich doch die Wasserweihe und die Mittheilung des heiligen Geistes in dem christlichen Taufacte verbunden. Man muß freilich hier an die schwankende Bedeutung des Wortes Sacrament denken, wonach es jede heilige Sache, jede heilige Lehre, jedes heilige Zeichen bedeutet. Nachdem er jenes Beispiel von Philippus und von den Aposteln angeführt hat, sagt er: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, ut per nostram oratio-

nem ac manus impositionem spirit. sanct. consequantur et signaculo dominico consumentur. — Andere Zeugnisse führt Bingh. origin. l. l. vol. IV. l. 12. §. 1. unter der Aufschrift an: Confirmatio antiquis temporib. statim post baptismum data, si episcopus praesto esset. Auch zeigt Bingham im folgenden §. nicht minder, daß Taufe und Confirmation auf gleiche Weise bei Kindern und Erwachsenen angewendet wurde. Für letztere wurde auch die Confirmation aus dem Gesichtspunkte des römischen Rechts betrachtet, wo sie als ein nothwendiger Vollendungsact erschien. Man vergl., was im Art. Taufe bei dem Namen ἐπερωτηβία ist erinnert worden.

Jedoch erscheinen schon sehr früh Taufe und Confirmation als getrennte Acte. Ein Grund davon liegt zunächst in der bald zu erwähnenden Eigenthümlichkeit, daß nur der Bischof befähigt war, die Confirmation zu verrichten. Als sich nämlich die christlichen Gemeinden immer mehr erweiterten, war es unmöglich, daß der Bischof alle Individuen taufen konnte. Er übertrug also dieß Geschäft den Presbyteren oder Diaconen, behielt sich aber die Firmung vor. Daher verordnete bereits das Conc. Eliberin. (a. 305) can. 77. Si quis Diaconus sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, Episcopus eos perficere debet. Ob zu der Taufe, von Presbytern verrichtet, noch die bischöfliche Vollendung nöthig gewesen sei, ist nicht ganz klar. — Aus einer Stelle des Hieronymus contra Lucif. c. 4. ergiebt sich, daß der Bischof alle, die von Presbytern und Diaconen getauft worden waren, zu confirmiren und deshalb seinen Sprengel zu bereisen hatte. Solche bischöfliche Visitationen kommen also schon im 5. Jahrhundert vor, und das Conc. Lucense (a. 569) verordnet sie mit klaren Worten, so daß bereits hier von Diöcesen die Rede ist, deren genauere Beaufsichtigung Jahre erfordern. Kam dazu noch Saumseligkeit der Bischöfe, so läßt sich erklären, wie schon jetzt zuweilen Taufe und Confirmation getrennte Acte seyn konnten.

Ein anderer Umstand trug wenigstens etwas zu dieser Trennung bei, nämlich der bekannte Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Die Meinung, ausgehend vom römischen Bischofe, daß die Ketzertaufe, sobald sie nur rite erfolgt sei, gültig bleibe und nichts weiter als der bloßen Confirmation bedürfe, gewann die Oberhand. Das Conc. Arausicanum I. (a. 441) can. 8. verordnete, wie schon früher geschehen war, daß, wenn ein Ketzer, z. B. ein Donatist, zur rechtgläubigen Kirche übergehe, und er auf Vater, Sohn und Geist getauft sei, so werde nur noch erfordert, ut manus ei imponatur et accipiat spiritum sanctum. Bingh. origin. IV. p. 355 will dieß zwar nur von einzelnen außerordentlichen Fällen zugestehen, aber als z. B. Gothen, Vandalen und Andere vom Arianismus zur rechtgläubigen Kirche übergingen, so wurde ein solcher Ritus häufig nothwendig. Daher sagt auch Gregor. M. epist. LXI. ad Quirin.: Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum sanctae ecclesiae catholicae Oriens consecrat. Brenner ad h. l. p. 165 bemerkt, daß damit die Firmung gemeint sei, nur daß man sie in der abendländischen Kirche Handauflegung, in der morgenländischen aber Salbung genannt habe. Blieb es nun auch bei der Kindertaufe Regel, immer noch die eigentliche Taufe und Confirmation zu vereinigen, so daß das zeither Bemerkte doch nur als Ausnahme gelten muß, so

möchte sich dessen ungeachtet die Behauptung Brenners als wahr bestätigen, daß vom 8. Jahrhundert an die Trennung beider Gebräuche vorbereitet wurde und im 13. Jahrhundert wirklich erfolgte. Dazu trug nicht wenig die in der römischen Kirche ausgebildete Lehre von den 7 Sacramenten bei. Diese Zahl nahm zuerst Otto Bambergensis (a. 1124) an, und nach ihm Petrus Lombardus, durch dessen Ansehn diese Zahl in der lateinischen Kirche, einige Häretiker, z. B. die Waldenser, ausgenommen, allgemein angenommen wurde. Als sich jetzt besonders durch Thomas von Aquino der Begriff des Sacramentes dahin ausgebildet hatte, daß man darunter eine äußerliche bedeutsame Handlung verstand, verbunden mit feierlichen Worten, durch welche der Mensch geheiligt und der Gnade Gottes theilhaftig gemacht werde, so hielt man sich für berechtigt, auch die Firmung zu den Sacramenten zu rechnen. Daher giebt es vom 13. Jahrhundert an Verordnungen, daß man, um Kindern die Firmung zu ertheilen, das siebente Jahr abwarten solle; eine Zeitdauer, die später bis ins 10. und 12. Jahr verlängert wurde. Diese Einrichtung blieb in der römischen Kirche, ohne Widerspruch, bis die verschiedenen Ansichten der Reformatoren von dem Begriffe eines Sacramentes auch hierin Veränderungen herbeiführten. — Im Ganzen genommen hat auch die griechisch-katholische Kirche von der Firmung eben die Begriffe. Auch sie leitet diesen Gebrauch aus dem apostolischen Zeitalter, und zwar aus den oben angeführten Stellen der Apostelgeschichte, her. Wie in der römischen Kirche, trug man auch hier auf die Firmung den Begriff eines Sacramentes über. Wie man sich in der griechischen Kirche bemühete, diesen Begriff für die Firmung zu gewinnen, hat Heineccius l. l. 3r Thl. p. 259 ff. gut gezeigt. Nicht minder ahmte diese Kirche auch das große Gepränge nach, das später in der abendländischen Kirche bei der Firmung gewöhnlich wurde. Nur dadurch unterscheiden sich beide Kirchen von einander, daß die römische die Taufe von der Firmung trennte, die griechische aber sie zusammen als einen Act betrachtete.

II) **Wem kam es zu, die Confirmation zu verrichten?** — Die Regel und das Beispiel der alten Kirche nennt hier vorzugsweise den Bischof. Dieß darf uns auch nicht befremden, wenn wir erwägen, wie früh schon die Vorstellung herrschend wurde, daß die Bischöfe als Nachfolger der Apostel durch die magische Weihe der Ordination allein alle geistliche Machtvollkommenheit, und mithin auch die Mittheilung des heiligen Geistes, empfangen hätten. Man ging auch hier von der buchstäblich aufgefaßten Stelle der Apostelg. aus: „Philippus konnte die Geistestaufe nicht ertheilen, weil er nur Diaconus war; die Apostel ergänzten, was hier fehlte, durch das der Taufe ertheilte Siegel: die Handauflegung. Die Zeugnisse aus den Schriften der Kirchenväter und aus den Synodalbeschlüssen dafür, daß dem Bischofe vorzugsweise das Recht zukomme, zu confirmiren, findet man gesammelt bei Bingh. Vol. IV. l. 12. p. 362. Daß es jedoch in spätern Zeiten nicht an Ausnahmen von dieser Regel und nicht an Beispielen fehlte, wo auch Priester gültig confirmiren durften, ersieht man am ausführlichsten bei Brenner S. 101 — 137. Als Resultat wird von Letzterem für die ersten 6 Jahrhunderte angegeben: 1) Die Chorbischöfe scheinen ohne sonderliche Beschränkung die Confirmation

zu ertheilen. 2) Eben so die Presbyter in frühern Zeiten, wenigstens an gewissen Orten, doch später nur in einzelnen bestimmten Fällen, z. B. a) wenn kein Bischof vorhanden war, b) durch persönlichen Auftrag des Bischofs und im Beiseyn desselben, c) bei der Belehrung eines Ketzers, welcher in Todesgefahr schwebte, wenn der Bischof entfernt lebte.

So in der spanischen, gallicanischen Kirche. Strenger ist es in der römischen Kirche, wo man dergleichen Ausnahmen seltener antrifft. 3) Die Diaconen verhalten sich da, wo sie allein taufen, in Ertheilung der Firmung, wie die Priester, doch wird sie ihnen vom Concil zu Toledo im J. 400 ohne alle Einschränkung untersagt. Die römische Kirche hat ähnliche Ausnahmen in der spätern Zeit auch gestattet. Auch das **Conc. Trident.** giebt durch die Bestimmung: **Episcopum ordinarium esse confirmationis ministrum**, zu erkennen, daß ein **minister extraordinarius** nicht ausgeschlossen sei. Auch ist durch die besondern Weihbischöfe dafür gesorgt, um den entstehenden Schwierigkeiten so gut als möglich vorzubeugen.

Als nach und nach in der christlichen Kirche die feierlichen Tauftermine aufhörten und die Administration der Taufe den Presbytern und Diaconen überlassen werden mußte, war das Uebertragungsrecht an dieselben nicht nur nützlich und lobenswerth, sondern auch sogar nothwendig. Brenner S. 146—151 macht auch noch darauf aufmerksam, daß die lateinischen Kirchenordnungen eine besondere Vorbereitung vorschrieben. In der frühesten Zeit finden wir blos, wie bei der Taufe, des Gebets, Waschens und Fastens erwähnt. Späterhin hielt man auch noch eine besondere Kleidung für nothwendig; besonders werden hier angeführt die **stola alba**, das **pluviale albi coloris** und die **mitra**. Doch waren diese Forderungen zu keiner Zeit sehr streng oder völlig allgemein.

III) Die Confirmanden und deren Vorbereitung. — Es liegt am Tage, daß, wenn wir hier diesen Namen brauchen, er nur von der Zeit gelten kann, wo in der römischen Kirche die Confirmation als ein getrennter Act erscheint. Verschieden darin war das Catechumenat in der alten Kirche (S. den Art. Catechumenat), indem dieß meist nur erwachsene Christen berücksichtigte. Noch später, als die Taufe vorherrschend wurde, schmolzen die Begriffe Confirmanden und Täuflinge in einander (S. den Art. Taufe). Als man aber wieder anfing, Taufe und Confirmation als verschiedene, auch durch die Zeit von einander getrennte Acte zu betrachten, so gewann man dadurch wenigstens so viel, daß der Confirmation eine gewisse zweckmäßige Vorbereitung vorausgehen konnte, die doch in etwas wieder an das in der alten Kirche sorgfältig gepflegte Catechumenat erinnerte. Daher gehören auch die meisten Confirmationsgebräuche, deren wir Erwähnung thun werden, nur erst einer spätern Zeit an, und zu bedauern bleibt es dabei immer, daß man, wie wir bald sehen werden, das Confirmationsalter nicht weiter hinausrückte, als es gewöhnlich geschah. Jedoch verfuhr und verfährt jetzt noch die griechische Kirche in dieser Beziehung weit unzweckmäßiger, indem sie mit der Kindertaufe zugleich auch die Confirmation verbindet. Es lassen sich diese Gebräuche, die übrigens das Zeitalter nicht verleugnen können, dem sie angehören, wo man

nämlich denselben eine magische, mystisch-tändelnde Kraft beilegte, in geistige und körperliche eintheilen:

I) Geistige Gebräuche.

a) Unterricht, wo als das Minimum Erlernung des Credo, der 10 Gebote, des Vater Unsers und des englischen Grußes bestimmt wurden. In der Synode von Arras a. 1570 heißt es: Teneant lingua latina et vernacula orationem Dominic., Symbol. Apostolic., praecepta Dei et ecclesiae. Mehrere neue bischöfliche Vicariatsverordnungen v. Würzburg, Augsburg, Rottenburg u. a., welche Brenner von S. 120 ff. mittheilt, bezeugen es deutlich, wie sich in dieser Beziehung die römische Kirche der protestantischen nähert.

b) Gebet und gute Werke. Conc. Pragens. a. 1505. can. 17. — Unter den letztern, wie sich aus den hierher gehörigen Stellen ergiebt, verstand man Almosen und Spenden an die Kirche, wobei sich aber jedoch immer die Beschränkung fand: si per facultates possunt.

c) Die Beichte; nach den Vorschriften mehrerer Synoden, z. B. Treviran. a. 1310. c. 115. Catechism. Trident. P. II. de sacr. confirmationis u. a.

d) Communion. Von dieser wünscht Carl v. Borromä († 1584 als Erzbischof in Mailand. Act. P. IV.), daß die Communion erst auf die Confirmation folgen möchte, und er beruft sich hierbei mit Recht auf die Sitte der alten Kirche. Nichts desto weniger bestimmen spätere Synoden, z. B. Conc. Vratislav. a. 1592. c. 5. — Pragens. 1605. c. 17. die umgekehrte Ordnung.

e) Anhörung der Messe und einer auf das Sacrament Bezug habenden Predigt. Conc. Pragens. a. 1605. c. 17 u. a.

Jedoch ist bei Aufzählung dieser Gebräuche nicht zu übersehen, daß Ort und Zeit darin viele Ausnahmen und Veränderungen herbeiführten.

II) Körperliche Vorbereitung.

a) Ein ehrbarer und anständiger Anzug; gewiß noch eine Reminiscenz der Neophyten mit ihren weißen Taufkleidern. S. Carolus Borromaeus Act. (P. IV.)

b) Abschneiden der Haare von der Stirn und Abwaschung derselben. S. Conc. Colon. a. 1280. c. 5. Conc. Pragens. a. 1605 u. a.

c) Nüchternseyn. Conc. Aurelian. ap. Gratian. de consecr. dist. V. c. 6. Concil. Mildense a. 845. Catech. Trident. P. II. de sacr. confirm.

d) Stirn- oder Chrisam-Binden. Das Conc. Colon. 1280. c. 5. schreibt die Form derselben sehr ängstlich vor. Man nannte sie bandelli, vittae. Wahrscheinlich trug die hohe Meinung von der magischen Wirkung und Heiligkeit des Chrisams sehr viel zu ihrem Gebrauche bei. Jedoch kamen sie nicht in allgemeinen Gebrauch, weshalb sie auch jetzt sehr selten mehr gefunden werden. (Vergl. den Art. Chrisma).

e) Bisweilen wird auch ein besonderes schriftliches Certificat gefordert. S. das Conc. Aquense a. 1583. c. 7. Spuren dieser Schedulae confirmationis finden sich in mehreren Kirchen, z. B. in der mailändischen. Mit ihnen haben die Confirmationsscheine Aehnlichkeit,

die hin und wieder in der protestantischen Kirche üblich sind und die gute Ordnung sehr befördern.

IV) **Alter der Confirmanden, Ort und Zeit, wo und wann diese Feierlichkeit begangen wurde.** — Indem wir diese Gegenstände besprechen, müssen wir abermals erinnern, daß wir nur von dem Zeitpunkte ausgehen, wo in der abendländischen Kirche Taufe und Confirmation als getrennte Acte erscheinen. Was früherhin in dieser Hinsicht geschah, ist an mehrern Orten, z. B. in dem Art. Catechumenen, erinnert worden. Katholische Kirchenverordnungen setzen das Alter der Confirmanden zwischen das 7. und 12. Lebensjahr, und die leitende Idee ist auch hier, wie in der protestantischen Kirche, die Voraussetzung der möglichen Vernunftfähigkeit, um die Bedeutung dieser Feier begreifen und würdigen zu können. Darum haben sich auch selbst in der römischen Kirche, wenigstens in neuern Zeiten, Stimmen vernehmen lassen, welche den Confirmationstermin noch weiter hinauszurücken wünschen. Hier scheinen sich die römische und protestantische Kirche einander freundlicher zu begegnen, als die griechische, welche bei der Sitte, den Kindern unmittelbar nach der Taufe die Salbung oder Firmung und das Abendmahl zu ertheilen, hartnäckig beharret. In dem Falle, wo Nichtchristen zur römischen Kirche übertreten, fallen die Bestimmungen wegen des Alters der Confirmanden weg. Sie werden nach gehöriger Vorbereitung getauft und empfangen sogleich auch die Firmung. Befinden sich unter solchen Proselyten Kinder, so wird nach der bestehenden Observanz verfahren. Der protestantische Convertit zur römischen Kirche empfängt die Firmung in der letztern deshalb, weil er damit zeither nicht den Begriff eines Sacramentes verbunden habe. Noch weiter gehen die heutigen Griechen, die sogar die Wiedertaufe bei katholischen und protestantischen Convertiten für zulässig halten.

Was die Zeit betrifft wann confirmirt wird, so ist die römische Kirche, indem sie nur dem Bischofe das Recht zugesteht, zu confirmiren, gezwungen, von der alten Sitte abzuweichen, diese Feierlichkeit an gewisse Zeiten zu knüpfen. Zwar giebt es Verordnungen aus dem 16. Jahrhundert, wo Ostern und Pfingsten und die Quatembertage zum Confirmiren festgesetzt sind; aber sie sind selten genau befolgt worden. Gewöhnlich geschieht die Firmung, wann der Bischof oder dessen Vicar seinen Sprengel visitirt. Auch was die Tageszeit und Stunde betrifft, findet keine feste Bestimmung statt. Wenn in der alten Kirche häufig der Tag und die Nacht zur Taufe und Confirmation gewählt wurden, so bestimmte man später die Nachmittagsstunden von 3—6 Uhr. Seit dem 16. Jahrhundert wurden mehr die Nachmittagsstunden gewöhnlich.

Der Tauf- und Confirmationsort war früher nicht verschieden. Als besondere Baptisterien erbaut wurden, geschah in denselben auch die Salbung. Im Zeitalter Gregors des Gr. wird zuweilen ein Sacrarium erwähnt, wohin sich der Bischof nach der Taufe begiebt, um daselbst die Firmung vorzunehmen. Zu Anfange des 7. Jahrhunderts wird in Neapel eines Gebäudes unter dem Namen: Consignatorium Albatorum erwähnt, dessen zum Theil prächtige Bauart Joannes Diac. de gestis episcop. Neapol. schildert. Auch der Chrismariorum oder

der Orte, wo die Salbung verrichtet wurde, geschieht zuweilen Erwähnung. (S. Brenner p. 241). — Später als Taufe und Confirmation als getrennte Acte erscheinen, wurde die letztere in den Kirchen und vor dem Hochaltare vorgenommen. Jetzt sieht man besonders auf das Geräumige der Kirchen, und benutzt dazu nach Beschaffenheit der Umstände auch Oratorien, Capellen und andere geweihte Plätze.

V) **Confirmationszeugen oder Firmpathen.** — Von der Zeit an, als Taufe und Confirmation getrennt wurden, bestimmte man auch einen Pathen, der für den sogenannten Firmling, ehe er das Sacrament der Firmung empfing, besondere Sorge trug, welche sich besonders auf den nöthigen Unterricht bezog. Er übernahm mit den geistlichen Adoptionsrechten auch besondere Pflichten, weshalb er auch, wie der Taufpathe mit dem Täuflinge, mit dem Firmlinge eine besondere geistliche Verwandtschaft einging. So lange noch das bereits erwähnte Firmelband gewöhnlich war, hatte der Firmpathe die Verpflichtung, damit die Stirn des Gefirmten zu bedecken, damit der Chrisam nicht ablaufen konnte. Will man sich genau von den Verpflichtungen der Firmpathen im Geiste der römischen Kirche unterrichten, so giebt darüber die Synode von Cöln 1652 (Tom. IX. Conc. Germ. fol. 913.) eine ausführliche Belehrung in 10 §§. Uebrigens ist in der Observanz, die Firmpathen betreffend, noch Manches dunkel. Man erhält z. B. keine befriedigende Auskunft darüber, ob die Firmungspathen von den Taufpathen verschieden seyn sollten. Auch ist die Procedur bei der Firmung sehr verschieden, was sonst bei den Kirchengebräuchen der römischen Kirche weniger stattfindet.

Was nun den neu zu ertheilenden Namen bei der Confirmation betrifft, so ist es nie kirchliche Vorschrift gewesen, daß der Taufname in jedem Falle geändert und ein neuer hinzugenommen werden müsse. Die ersten Namensveränderungen bei dieser Feierlichkeit scheinen bei denen stattgefunden zu haben, welche zu den Häretikern übertraten. Ein Beispiel davon erzählt Gregor. Turonens. (histor. Franc. l. V. c. 59.) Wie bei der Taufe, so suchte besonders auch bei der Confirmation die Kirche über schickliche Namen zu halten und alles Unanständige zu vermeiden. Es sind in dieser Hinsicht in der römischen Kirche zu verschiedenen Zeiten sehr zweckmäßige Verordnungen erschienen. Das Conc. Colon. a. 1662. P. II. tit. 4. c. 1. verbietet ausdrücklich nomina gentilia. Eine Verordnung des bischöflichen Vicariats zu Augsburg vom Jahre 1781 stellt die Wahl irgend eines Heiligennamens frei, jedoch soll er von dem bereits erhaltenen Taufnamen verschieden seyn. Es ist übrigens kein Gesetz vorhanden, wodurch die Annahme und Führung des Firmnamens auch in den gesellschaftlichen und bürgerlichen Verhältnissen geboten würde, und die katholische Kirche scheint mit dieser Sitte mehr eine innere als äußere Veränderung zu beabsichtigen. In der griechisch-russischen Kirche muß diese Sitte nothwendig fehlen, da dort Taufe und Salbung nicht verschiedene Acte sind. Wenn jedoch Erwachsene zur griechischen Kirche übergehen, so erhalten sie neue und zwar kirchlich-sanctionirte Namen.

VI) **Aeußere Gebräuche bei der Confirmation.** — Bingh. Antiquit. Tom. IV. p. 368 nimmt besonders vier solcher Gebräuche als wesentlich an, die wir auch voransetzen wollen, weil sie die

ältesten sind, zum Theil sich auf biblische Stellen zu beziehen scheinen und auch schon von den Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte erwähnt werden.

1) **Die Handauflegung** (manuum impositio, ἐπίθεσις τῶν χειρῶν) ist gewiß einer der ältesten Gebräuche bei der Confirmation. Da er sich auf Stellen des A. und N. T. gründet, so hat ihn auch die evangelische Kirche bei mehrern Feierlichkeiten beibehalten. Im N. T. wird Act. VIII, 17. XIX, 6, Hebr. VI, 2. dieser Gebrauch erwähnt, so wie auch noch öfter. Auch im A. T. ist mehrmals beim Segnen von einem Kreuzen der Hände, von einem Auflegen der rechten und linken Hand die Rede. Vergl. Genes. XLVIII, 13 ff. Auch reden mehrere Kirchenväter von einer manuum impositio, wie Tertull. de baptismo c. 7. Hieronym. contr. Lucif. c. 4. Vergleicht man die Nachrichten, wie dieser Gebrauch im christlichen Alterthume geübt wurde, (S. Brenner), so ergiebt sich, daß im Allgemeinen mehr von der Auflegung einer Hand, nämlich der rechten, die Rede sei. Das Sacrament. Gregorii (ed. Menardi) schreibt zuerst die Elevatio über den Kopf des Confirmanden vor. Der Ordo romanus vulgar. und das Pontific. verbindet beides elevata et imposita manu super capita omnium. Den auffallenden Umstand, daß viele Ritualbücher der manuum impositio gar nicht gedenken, klärt Brenner dadurch auf, daß diese Handlung entweder stillschweigend vorausgesetzt oder mit der Salbung itendificirt werde, welche auch nur mit der Hand verrichtet werden konnte.

2) **Die Salbung.** (Unctio). — Da ein eigener Artikel von dem sogenannten Chrisma handelt, so können wir hier kurz seyn und brauchen nur zu erinnern, daß dieser Gebrauch schon früh erwähnt wird, wie z. B. vom Tertullian, Origenes u. a. Ja selbst ein vollständiges Salbungsgebet kömmt in den Constit. apost. vor (S. l. III. c. 17.— VIII. c. 22. c. 44 und 45.) Auch hat Cyrillus von Jerusalem mystag. III. einen vollständigen Unterricht περὶ χρίσματος. Dieser Gebrauch hat darum ein hohes Alter wie in der morgen- und abendländischen Kirche, und bis auf unsere Zeiten ist er als ein wesentlicher Bestandtheil der Firmung betrachtet worden. Nur in der Art und Weise, wie die Salbung zu ertheilen sei, findet ein Unterschied statt. Die Occidentalen verrichten sie an mehrern Gliedern und Theilen des menschlichen Körpers, die Orientalen aber blos an der Stirn. Ueber die Person, welche die Salbung verrichtet, ist Nr. II. bereits gesprochen worden. Hier sei nur nochmals wiederholt, daß gegenwärtig diese Salbung in der römisch-katholischen Kirche streng genommen nur dem Bischofe zukömmt, daß sie in der orientalischen Kirche aber auch der Priester verrichten kann.

3) **Das Kreuzeszeichen.** — Wie wir anderwärts schon gezeigt haben, wurde dieses Zeichen bald als wesentlich nothwendig bei den meisten kirchlichen Handlungen angesehen. Bei der Confirmation erhielt es jedoch eine besondere Bedeutung und Stellung: denn hier gilt es mit als Hauptsache, weswegen auch die ganze Handlung ihren Namen davon entlehnt. Sie heißt nämlich σφραγίς, signum, signaculum, consignatio u. s. w. Die Beweise für das hohe Alterthum auch dieses Gebrauches findet man gesammelt bei Bingh. l. XI. c. IX.

§. 6. p. 31. So dauerte es in der morgen- und abendländischen Kirche fort, und das Signum crucis ist bei der Salbung noch jetzt üblich.

4) **Formeln, die bei der Firmung gewöhnlich wurden.** — Hatte man einmal dieser Feierlichkeit eine so hohe Bedeutung zugestanden und ihr später selbst den Rang unter den Sacramenten angewiesen, so darf es nicht befremden, wenn auch auf die Formel, welche dabei üblich war, ein besonderer Werth gelegt wurde. Sie war gleichsam die Bestätigung dieser Feier; denn Augustin sagt ausdrücklich: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Obgleich auch bei den Griechen Abwechselungen stattfinden, so kömmt doch bei ihnen am häufigsten der einfache Spruch vor, welcher zuerst Conc. Constant. I. (a. 381) can. 7. vorgeschrieben ist, *σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου ἀμήν*. Nach Brenner sind im Abendlande mehrere solche Formeln üblich gewesen, die, obgleich bald länger, bald kürzer, doch alle sehr verwandten Inhaltes sind. Im Jahre 1439 setzte Eugenius IV. für immer folgende formula confirmationis fest: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine patris, et filii et spiritus sancti. Dieß ist die im Pontific. Rom. enthaltene und in der ganzen katholischen Kirche noch jetzt gebräuchliche Formel.

Nach der Confirmation erwähnt Brenner in seiner oft genannten Darstellung noch folgende Gebräuche:

1) **Der Friedenswunsch.** Im Occidente ist es das einfache Pax tecum. Im Oriente entweder: *εἰρήνη μεθ' ὑμῶν;* oder *μακάριοι, ὧν ἀφέθησαν (ἁμαρτίαι)*, oder ein Gebet.

2) **Ein leichter Backenstreich**, welcher aber erst später vorkömmt und mit dem Friedenswunsche verbunden wird. Durand, Bischof von Mende, erwähnt dessen zuerst gegen das Ende des 13. Jahrhunderts.. Unter den 23 Firmungsvorschriften bei Martene haben diese Ceremonie nur zwei, nämlich das ms. Pontificale Guillelmi episcopi Mimatensis und ein Pontific. ecclesiae Parisiensis annorum circiter 300. Die Rubrik lautet daselbst: Dicendo in nomine Patris et filii et spirit. s. producit signum crucis ante faciem illius. Deinde dat sibi leniter alapam super genam dicens: Pax tecum! Die liturgischen Schriftsteller der römischen Kirche wagen oft wunderliche Erklärungen dieser Ceremonie, von welchen die erträglichste seyn dürfte, welche das Concil zu Besançon im Jahre 1571 aufstellt, nämlich daß der Backenstreich als ein Abschreckungsmittel für die Kinder soll benutzt werden, damit sie sich nicht noch einmal firmen lassen. Augusti Thl. 7. p. 451 führt bei dieser Gelegenheit an, daß nach den ehemaligen deutschen Handwerks- und Innungsgebräuchen der Lehrling von seinem Meister bei der Loszählung einen Backenstreich empfängt, zum Zeichen, daß er nun aus dem Zustande der Knechtschaft zur Freiheit übergehe. Wie, wenn man diesen Gebrauch aufgenommen und ihm eine mystisch-religiöse Deutung gegeben hätte, da ja so vieles Andere von den Gebräuchen der bürgerlichen Rechtspflege in den christlicheu Cultus im Abend- und Morgenlande überging?

3) **Umbindung der gesalbten Stirne zur Bewahrung des Chrisams.** Im römischen Pontificale von 1497 heißt es: Confirmato debet ligari frons. Carl von Borromä schaffte im

Jahre 1579 die von den liturgischen Schriftstellern dieser Kirche viel besprochenen und gedeuteten Chrisambinden ganz ab, so daß man in späterer und besonders in der neuesten Zeit wohl wenige Spuren mehr davon antrifft.

4) **Einige Gebete, daß der Geist Gottes in dem Gefirmten bleiben möge.** Jedoch sind auch diese neuern Ursprungs, da Gregors Sacramentar. und der Ordo roman. VII. blos mit den Worten: pax tecum, schließen.

5) **Der bischöfliche Segen.** Auch dazu findet sich erst die Verordnung in dem spätern römischen Pontificale, und Carl v. Borromä bestimmt ausdrücklich: Postea omnes simul ad constitutum locum venient, ubi sancte precentur, ut supra dictum est, usque ad solemnem archiepiscopi benedictionem.

6) Eine kurze Anrede des Bischofs an die Firmungspathen über die Verbindlichkeit gegen ihre Firmlinge nach dem römischen Pontificale vom Jahre 1497.

VI) Confirmation in der protestantischen Kirche.— Auch in Beziehung auf diese Feierlichkeit fand zur Zeit der Reformation eine wesentliche Veränderung statt. Die protestantischen Confessionen erwähnen der Confirmation im katholischen Sinne, d. i. als Sacrament nur kurz, und verwerfen sie ohne Einschränkung. Es heißt darum Apolog. p. 201. Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. — Confess. Helv. II, c. 19. — Confirmatio et extrema unctio inventa sunt hominum, quibus nulla cum damno carere potest ecclesia. — Deshalb war man selbst dem Ausdrucke abgeneigt, weil er an die Vorstellung der römischen Kirche erinnerte. Ja es bildete sich sogar der Grundsatz, daß die Confirmation nicht absolut nöthig sei, und daß man ihr am wenigsten eine unmittelbare Kraft zuschreiben dürfe. Jede Kirche sollte die Freiheit haben, diesen Gebrauch anzunehmen oder zu verwerfen. Daraus erklärt sich dann auch, warum mehrere Kirchen diesen Gebrauch als papistische Reliquie unterließen, andere hingegen ihn früher oder später annahmen, je nachdem sie von der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit des Gebrauches überzeugt wurden. Luthers einfache Anforderung an diesen Gebrauch findet man de captivit. babylon. tit. de confirm. Tom. II. opp. lat. p. 81. Melanchthon jedoch wünschte für diese Handlung eine besondere Feierlichkeit, und die ersten Theologen der protestantischen Kirche empfehlen die Confirmation, wenn sie vom katholischen Aberglauben gereinigt würde. Chemnit. Exam. Conc. Trid. II. p. 248 sqq. Ebenso Calvin vergl. Institutt. 4, 19, 4. Wir finden daher auch schon Verordnungen aus dem 16. Jahrhundert, die diese Feierlichkeit in der protestantischen Kirche einführen und ihre Form vorschreiben. Dahin gehört eine Kirchenordnung im Brandenburgischen, 1540. — Im Hannöverischen, 1542. — In Pommern, 1563. — Im Hessischen, 1574. — Im Mecklenburgischen, 1582. — Im Lauenburgischen, 1585. — Im Nassauischen, 1609. — Allein höchst verderblich wirkte auf diese Feierlichkeit der dreißigjährige Krieg; denn jetzt hörte an mehreren Orten die Confirmation auf, wo sie sonst gewöhnlich gewesen war. So mußte in den Herzogthümern Schleswig und Holstein in den Jahren 1680

bis 1689 die Confirmation in 63 Kirchen aufs Neue eingeführt werden.

Viel trug zur Erneuerung dieser Feierlichkeit Spener bei, der sie bei jeder Gelegenheit empfahl. Im J. 1718 erfolgte die allgemeine Einführung derselben in sämmtlichen preußischen Ländern. In Sachsen erging im J. 1772 die Verordnung, daß die Confirmation auch an den Orten, wo sie zeither nur zu Hause verrichtet wurde, öffentlich in der Kirche auf eine erbauliche Weise geschehen sollte. Diese Verordnung wurde auch später wiederholt und dadurch die Confirmation gesetzlich in allen Kirchen an einem bestimmten Tage eingeführt. Dieß ist in der neuesten Zeit ziemlich allgemein in der protestantischen Kirche geschehen, so daß es wenigstens im protestantischen Deutschlande wohl wenig Orte geben mag, wo diese Feierlichkeit nicht gewöhnlich wäre. Man hält übrigens in der evangelischen Kirche von diesem äußern Ritus die Ansicht fest, was auch der Name desselben sagt (confirmatio), daß sie eine Bestätigung der Verpflichtungen, welche die Taufe auflegt, von Seiten des Täuflings sei, der nun das, was früher die Pathen an seiner Stelle angelobt und bekannt haben, selbstständig verspricht und bekennt. Sie fordert also, daß der Confirmand seinen Glauben an Vater, Sohn und Geist bekennt, sich verpflichtet, nach den Vorschriften des Christenthums zu leben und die Pflichten eines Mitgliedes der christlichen Kirche zu erfüllen. Es ist daher sehr fehlerhaft, wenn man die Confirmation blos als ein Gelübde zu einem tugendhaften Leben betrachtet, das man jedem jungen Menschen auch auf die philosophische Moral ablegen lassen könnte. Berücksichtigt man diese Ansicht, so wie die Forderung, daß Niemand vor dem 14. bis 16. Jahre, und ohne den nöthigen Religionsunterricht erhalten zu haben, confirmirt wird; ja sieht man auch noch auf die einfache und erbauliche Liturgie, die dabei gewöhnlich ist, so darf man wohl behaupten, daß die Protestanten die Einrichtung des Catechumenats aus der alten Kirche am treuesten und vollkommensten wieder hergestellt haben. Alles weist ja darauf hin, daß, wie in der frühern christlichen Kirche, der Unterricht in den Grundwahrheiten des Christenthums bei der Vorbereitung der Catechumenen gehalten wird. Was in der alten Kirche Vorbereitung zur Taufe war, das ist bei den Protestanten zur Nachübung geworden. Uebrigens betrachtet die protestantische Kirche die Confirmation auch von einer andern wichtigen Seite, nämlich als eine öffentliche Erklärung für eine der christlichen Specialkirchen. Dieses ist nicht schon durch die Taufe geschehen, die blos den Glauben an Vater, Sohn und Geist nach der Lehre des Christenthums fordert, ohne diese Lehre näher zu bestimmen. Die Taufe bewirkt nur den Beitritt zur allgemeinen Kirche Jesu, daher man auch die von einer Particularkirche zur andern Uebertretenden nicht wieder tauft. Bei der Confirmation hingegen übernimmt der junge Christ die Pflichten eines Kirchengliedes und bekommt dessen Rechte; er unterwirft sich der äußerlichen Ordnung der Kirche und darf die Vortheile derselben benutzen. Da nun in der Wirklichkeit dieses nur geschehen kann in einer der vorhandenen kirchlichen Gemeinschaften, so muß der Confirmand sich an eine derselben anschließen. In der Wirklichkeit bestimmt daher auch nicht die Taufe, sondern die Confirmation, welcher Kirche der junge Christ angehören soll.

VII) Confirmation in der heutigen christlichen Welt. — Im Allgemeinen kann man annehmen, daß die Confirmation in allen den Hauptkirchen stattfindet, die sich in der christlichen Welt durch gewisse Divergenzpunkte, die Lehre und öffentlichen Kirchengebräuche betreffend, eigenthümlich gestaltet haben. Noch besteht sie in der griechisch-orientalischen Kirche. Der Unterschied zwischen der römischen und griechischen Firmelung betrifft nicht das innere Sacramentliche, sondern das Aeußere; denn a) das Auflegen der Hände findet in der griechischen Kirche nicht statt, b) auch kann es hier von jedem Priester gültig verrichtet werden, c) endlich lassen es die Griechen unmittelbar auf die Taufe folgen, statt daß die römische Kirche für die Firmelung das 7. Jahr fordert. Die neueste Schrift über die russisch-griechische Kirche von Herrmann Joseph Schmitt, Caplan in Lahr bei Aschaffenburg, unter dem Titel: Die morgenländische griechisch-russische Kirche oder Darstellung ihres Ursprunges, ihrer Lehre, ihrer Gebräuche, ihrer Verfassung und ihrer Trennung, Mainz 1826, beschreibt p. 162 das Ritual der Firmung oder das heilige Chrisma also: Nach dem Beschlusse des Taufgebetes wird der Getaufte mit dem heiligen Chrisma gesalbt. Der Priester macht damit das Zeichen des Kreuzes an seiner Stirn, seinen Augen, seinen Nasenlöchern, seinem Munde, beiden Ohren, seiner Brust, seinen Händen und Füßen, und sagt bei jedem Theile: Das Siegel der Gabe des heiligen Geistes, Amen. — Die übrige Liturgie besteht aus abgesungenen kurzen Bibelstellen, aus dem Vorlesen der Epistel Röm. 6, 1—12 und dem Evangelium Mt. 27, 16 bis zu Ende und einigen Gebeten und Antiphonien.

In der römischen Kirche wird die Firmung von dem Bischofe allein fast noch eben so verrichtet, wie wir sie in dem 5. Abschnitt dieses Art. bereits beschrieben haben. Wenigstens ergiebt sich dieß aus dem Art. Firmung in Grundmayr's liturgischem Lexicon der römisch-katholischen Kirchengebräuche, Augsburg 1822. — Selbst der oben erwähnte Backenstreich fehlt nicht, und Grundmayr erklärt ihn so: Uebrigens soll der gefirmte Christ durch den gelinden Backenstreich, den er von dem Bischofe auf seine Wange bekömmt, sich jederzeit erinnern, daß er dieses Sacrament empfangen und zugleich wisse, daß er allezeit bereit seyn müsse, des Glaubens halber Alles zu ertragen 2c. Man kann die noch üblichen Gebräuche bei der Firmung aus Brenners geschichtlicher Darstellung 2c. kennen lernen, indem er am Ende seines Buches eine Uebersicht davon giebt, was von frühern Ceremonien bei dieser Gelegenheit noch jetzt gewöhnlich ist. Uebrigens ist es in der römischen Kirche als Neuerung anzusehen, daß keine bestimmte Firmungszeit mehr stattfindet, sondern daß sie der Bischof nach Belieben verrichtet.

In der evangelisch-lutherischen und reformirten Kirche gestaltet sich die Confirmationsfeier unstreitig am würdigsten. Nach den neuesten Verordnungen geschieht sie größtentheils in den Kirchen. Gesänge, Reden, Gebete und andere einzelne Gebräuche sind auf Erbauung berechnet, und man vermeidet alles Kleinliche und Pomphafte, was das erhebende Ganze stören könnte. Wiederholung des Glaubensbekenntnisses, feierliche Zusagung durch Wort und Handschlag, daß man, wie seinem allgemeinen Christenberufe, so seiner Stellung als evangelisches Kirchen-

glied Ehre machen wolle, so wie feierliche Weihe von Seiten des Predigers durch Handauflegung und passende Zusprache dürfte das im Ganzen seyn, was bei jeder protestantischen Confirmationsfeier vorkömmt. Daher ist auch die protestantische Homiletik nicht arm an manchen gelungenen Vorträgen zu dieser Feier.

Noch verdient bemerkt zu werden, daß die englisch-bischöfliche Kirche in ihrer Ansicht von der Confirmation sich der römischen Kirche sehr nähert. Sie betrachtet dieselbe als einen apostolischen Gebrauch, der nur vom Bischofe könne verrichtet werden. Dieser bestimmt im Voraus die Zeit, und die Pfarrer melden ihm die Namen derjenigen Kinder und Personen, welche sie dazu tüchtig erachten. (Wozu aber oft nichts weiter erfordert wird, als daß sie den Kirchencatechismus hersagen können.) Am bestimmten Tage erscheinen die Confirmanden ein jeder mit einem Pathen und einer Pathin, als Zeugen seiner Confirmation, vor dem Bischof, welcher ihnen einige Fragen vorlegt, und sie das Taufgelübde, welches bei ihrer Taufe an ihrer Statt abgelegt worden ist, auf sich selbst nehmen und feierlich vor der Gemeinde wiederholen und bestätigen läßt. Hierauf betet er, daß ihnen Gott die Gaben des heiligen Geistes schenken wolle und confirmirt sie, indem er sie niederknieen läßt, einem nach dem andern die Hand aufs Haupt legt und spricht: Herr, nimm dieses dein Kind in den Schutz deiner himmlischen Gnade, daß es ewig unter die Zahl der Deinigen gehöre, und täglich mehr und mehr wachse an den Gaben deines heiligen Geistes. Hierauf folgt das Gebet des Herrn uud andere Gebete und zuletzt ein Segenswunsch. — Es ist verboten, Jemanden zum Abendmahle zuzulassen, der nicht confirmirt worden ist.

50.

Copiatae,

Leichenbestatter, Todtengräber in einer gewissen Zeitdauer des christlichen Alterthums.

I. Name, Begriff und erstes Erwähnen dieser niedern Kirchendiener. II. Einige sparsame Nachrichten von den Copiaten aus dem christlichen Alterthume, a) ihre Verrichtungen, b) ihre Aufnahme in den Clerus, c) ihre Besoldung, ihr Vorhandenseyn nur in den größern Städten und ihr zeitiges Aufhören betreffend.

Literatur. Bingh. antiqu. eccles. Vol. II. p. 42—46. — Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer S. 138—139. Schröckh's christliche K. G. Th. 8. S. 33. Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 11. p. 239 (nur ganz kurz). — Suicer unter den Worten *Δέκανος* und *κοπιάτης* und Du Fresne unter Copiatae.

I) Name, Begriff und erstes Erwähnen dieser niedern Kirchendiener. Die Ableitung des Wortes Copiatae ist verschieden. Einige leiten es ab von *κοπιᾶν*, laborare, mit Rücksicht auf das mühsame und beschwerliche Geschäft der Leichenbestattung. Diese Ableitung scheint etwas für sich zu haben, da diese Copiaten auch wirklich anderwärts Laborantes genannt werden. — Andere und zwar die größere Zahl leiten es ab von *κοπία*, quies, *κοπάζειν*, quiescere, weil sie die Verstorbenen zur Ruhe brachten. — Am allerunwahrscheinlichsten jedoch ist die Ableitung von *κοπετός*, planctus, lamentatio, weil es mit deutlichen Stellen kann nachgewiesen werden, daß das christliche Alterthum das Wehklagen bei Beerdigungen als einen Aberglauben des Heiden- und Judenthums mißbilligte. — Sie scheinen erst unter Constantin dem Gr. gewöhnlich geworden zu seyn; denn in den ersten 3 Jahrhunderten findet man keine Spur von ihnen, indem in jener Zeit das Begräbniß als eine Liebespflicht angesehen wurde, die von Verwandten, Freunden und jedem Glaubensgenossen geübt werden sollte und konnte. Höchst wahrscheinlich gab eine äußere Ursache Veranlassung zu dieser Gattung von niedern Kirchendienern, und Manche vermuthen auch, daß sie zur Zeit einer verheerenden Pest, wo zu einer und derselben Zeit viele Leichen zu begraben waren, mögen

entstanden seyn, und daß man, indem man dabei das Zweckmäßige und Bequeme dieser Einrichtung kennen lernte, dieselbe längere Zeit beibehielt.

II) Einige sparsame Nachrichten von den Copiaten aus dem christlichen Alterthume a) ihre Verrichtungen, b) ihre Aufnahme in den Clerus, c) ihre Besoldung, ihr Vorhandenseyn nur in größeren Städten und ihr zeitiges Aufhören betreffend.

a) Im Allgemeinen darf man sagen, daß sie Alles zu besorgen hatten, was sich auf die Beerdigung der Todten bezog, daher sie nicht nur Copiatae, sondern auch fossarii, fossores (Grabmacher) und Lecticarii (Leichenträger, d. h. die auf einer Art von offener Bahre die Leichen zu ihrer Ruhestätte bringen, vergl. den Art. Verstorbene) hießen. — In Epiphanii exposit. fid. c. 31. findet man die Erklärung: *κοπιᾶται, οἱ τὰ σώματα περιστέλλοντες τῶν κοιμωμένων*, qui mortuor. corpora curant. — Im Glossar. lat. Gr. findet man Copiatae, vespillones, bispelliones, *νεκροθάπται*. Beim Hieron. de septem ordinib. eccles. heißt es: Primus in clericis (von unten auf gerechnet) ordo est, qui in similitudinem Tobiae sancti sepelire mortuos admonentur. Sie hatten vorzüglich die Armen unentgeltlich zu begraben, aus welcher Bestimmung man schließen darf, daß sie von den Wohlhabendern, die ihre Dienste wünschten, bezahlt wurden.

b) Unleugbar ist es, daß die Copiaten ebenfalls zu dem Clerus gerechnet wurden, ob dieß gleich von Manchen ist bestritten worden. Cod. Theod. L. XIII. T. 1. l. 1. vergl. L. XVI. T. 2. l. 15. v. J. 360. Clerici, vel hi, quos Copiatas recens usus instituit nuncupari. — Hieron. ep. 1. §. 12. ad Innocent.: Clerici, quibus id officii erat, cruentum (eines Hingerichteten) linteo cadaver obvolvunt, et fossam humum lapidibus construentes ex more tumulum parant. Aus diesen und ähnlichen Stellen ergiebt sich, daß die Copiaten wirklich dem Clerus beigezählt wurden. Baumgarten l. l. führt als Grund an, um solchen Leuten gleichsam als Bezahlung für ihre beschwerliche Arbeit, die Freiheit von Steuern und bürgerlichen Dienstleistungen zu gewähren, die damals schon der Clerus genoß, theils auch, um die im Christenthume feierlicher und wichtiger gewordene Beerdigung einer gesetzlichen Ordnung und der Fürsorge gewissenhafter Leute anzuvertrauen. Constantin setzte ihre Zahl auf 1100 fest, die aber Theodosius und Constantius auf 950 herabsetzten, bis Anastasius die frühere Zahl von 1100 in Constantinopel wieder herstellte. Schon im 5. Jahrhundert hieß man sie Collegiati und Decani, (ss. den Art. Decanus Nr. I.) als Mitglieder einer geschlossenen Gesellschaft. Man findet Spuren dieser Einrichtung auch außer Constantinopel (ob auch im Abendlande, hat der Verfasser nicht erforschen können), jedoch mehr in größeren Städten. In Beziehung endlich

c) auf ihre Besoldung läßt sich bemerken, daß sie zum Theil in den Immunitäten bestand, die der Clerus bereits in jener Zeit genoß, und zwar hier in der besondern Beziehung, wenn er neben kirchlichen Verrichtungen auch noch bürgerliche Geschäfte trieb, theils in Entschädigungen, die ihnen von Wohlhabendern zugestanden wurden, theils

auch in bestimmten Besoldungen aus dem Kirchenärar. Sie mochten ungefähr dieselben Begünstigungen genießen, wie die milites exauctorati, daher auch in der kaiserlichen Gesetzgebung jener Zeit ausdrücklich bemerkt wird, daß man in der Auswahl der Individuen zu Copiaten vorsichtig seyn und ihre Zahl nicht über die Gebühr vermehren solle. Nach Codinus (lebte im 15. Jahrhundert nach der Einnahme von Constantinopel in dieser Hauptstadt) de officiis et officialibus aulae et magnae ecclesiae Constantinop. hörte diese Copiaten-Innung, wie sie zuerst in Constantinopel entstanden war, auch zuerst wieder in Constantinopel auf.

51.

Cultus der Christen,

oder Inbegriff der äußeren Einrichtungen zur öffentlichen Gottesverehrung, um sie zweckmäßig, herzerhebend und erbaulich zu machen.

I. Verhalten Jesu und seiner Apostel in Absicht auf die Anbetungsweise ihrer Volksgenossen. II. Form, Geist und Wirkungen der gottesdienstlichen Verfassung der frühern Christen. III. Veränderungen, die sich in Absicht auf Geist und Form mit der christlichen Anbetungsweise zutrugen. IV. Verschiedene ältere und neuere Namen derselben. V. Gestaltung des öffentlichen christlichen Gottesdienstes in der heutigen christlichen Welt.

(Da dieser Artikel nur eine allgemeine Ansicht vom christlichen Cultus zu gewähren bestimmt ist, so sollen auch hier nur einige allgemeine Werke angeführt werden. Das darin einzeln Angedeutete wird in mehrern Artikeln ausgeführt und dort die speciellere Literatur beigefügt werden.) Außer den allgemeinen kirchenhistorischen Werken dürfte hierher gehören a) für das apostolische Zeitalter und die ersten Jahrhunderte: **Jo. Franc. Budaeus ecclesia apostolica sive de statu ecclesiae Christ. sub apost. commentatio. Jenae 1722. — Histor. eccles. primi et secundi a Christo nato seculi selecta capita delineata studio Ittigii, Superint. et Prof. Lips. ibid. 1719. J. L. v. Mosheim de rebus Christianor. ante Constant. commentarii. Helmstadtii 1753.** — Nicht unbrauchbar für die erste Zeit ist auch: Geschichte der christlichen Kirche des 1. Jahrhunderts von Dr. Joh. Aug. Starke, Berlin und Leipzig 1779. **The history of the decline and fall of the Roman empire by Edward Gibbon the second edit. London 1786.** (Die beiden letzten Capitel des ersten Theils handeln von der Ausbreitung der christlichen Religion, den Sitten der ersten Christen, ihrer Lage und ihren Verhältnissen, dem Benehmen der Römer gegen sie von der Regierung Nero's an bis auf Constantin. — Allgemeine Betrachtungen über den christlichen Cultus und die Geschichte desselben, so wie über einige Eigenthümlichkeiten des christlichen Cultus findet

man in Augusti's Denkwürdigkeiten 4r B. p. 353—403. — Eine Geschichte des christlichen Cultus besitzen wir noch nicht. Eine Probe zu einer solchen Geschichte hat Karl Ideler, Prediger zu Zinndorf bei Berlin, in der allgemeinen Kirchenzeitung 1829. Nr. 7. und 8. S. 58 —67 gegeben. Dem Verfasser ist aber nicht erinnerlich, daß außer dieser Probe eine umfassendere Schrift erschienen wäre.

I) Verhalten Jesu und seiner Apostel in Absicht auf die Anbetungsweise ihrer Volksgenossen. — Die Geschichte lehrt es, daß jedes Volk das, was sein Inneres fromm bewegte, auch in dem äußeren Leben anzudeuten sich bestrebte. Es gab daher wohl nie einen Menschenverein, welcher, erhaben über die untersten Stufen der thierischen Rohheit, nicht auch gewisse äußere Religionsgebräuche gehabt hätte. Als Jesus unter den Menschen auftrat, fand er darum bei Juden und Heiden eine öffentliche, äußere Anbetungsweise vor, und da er aus dem Schooße des erstern Volkes hervorging, so scheint wohl vor allen Dingen das Verhalten Jesu und seiner Schüler in Beziehung auf den jüdischen Cultus erforscht werden zu müssen. Bekanntlich theilte sich die öffentliche jüdische Jehoven=Verehrung in Gebräuche, die einzig und allein an den Tempel geknüpft waren, und in Gebräuche; welche sich auf die Synagogen bezogen. Zu den wichtigsten Verrichtungen im Tempel gehörten die Opfer; denn Moses hatte vorgeschrieben, daß sie sowohl täglich, als auch bei besondern Gelegenheiten im Namen des ganzen Volkes und auch für einzelne Personen sollten dargebracht werden. Diese, nach der babylonischen Gefangenschaft wieder begonnenen Opfer fanden auch noch zu den Zeiten Jesu statt. Sie wurden ihrer Bestimmung nach eingetheilt in Brandopfer, Dankopfer, Sündopfer, Schuldopfer, Speisopfer, Weihopfer. An allen diesen Opfern aber nahm Jesus keinen Antheil, und er konnte dieß auch, ohne die darüber vorhandenen Gebote zu verletzen. Persönlich brauchte er gar nicht zu opfern, da er nicht aus dem Stamme Levi war. Jeder nun, der nicht zum Priestergeschlechte gehörte, war bei diesen Opferhandlungen blos Zuschauer. Weiheopfer gehörten allein für die Priester. Dankopfer scheinen nur Reiche, Eigenthümer von Feldern, Gärten und Weinbergen dargebracht zu haben; eine Anforderung, die sich bei Jesu von selbst erledigte. Dasselbe gilt auch von den sogenannten Sünd= und Schuldopfern. Der deutlichste Beweis aber, daß durch dieses unterlassene Opfern Jesus das Gesetz nie übertrat, liegt in dem Umstande, daß ihm die Pharisäer und Schriftgelehrten, seine ärgsten Feinde, nie einen Vorwurf deshalb machen. Jesus hat auch nie seine Schüler zur Darbringung der Opfer ermahnt, und auch sie konnten sich von denselben nach den angeführten Gründen entfernt halten, da sie mit Jesu in ziemlich gleichen äußeren Verhältnissen sich befanden. In seinen Reden an das Volk thut er der Opfer nur selten Erwähnung, und wenn es geschieht, so stellt er die Eintracht und die Menschenliebe höher als das Opfer. Mt. 5, 23—24. Nur ein einziges Mal, Mt. 8, 2—4 und Mrc. 1, 40, gebot er einem Aussätzigen, den er von seiner Krankheit geheilt hatte, das in diesem Falle vorgeschriebene Opfer; aber wohl mehr um eine nöthige und heilsame Einrichtung aufrecht zu erhalten und den Genesenen selbst von der Heilung seines Uebels zu überzeugen. Wie sich

Jesus bei den willkührlichen Gebräuchen der Juden im Tempel, die übrigens nicht im Gesetze geboten und nur nach und nach aufgekommen waren, verhielt, davon schweigt die evangelische Geschichte und berichtet weiter nichts, als daß Jesus seinen Aufenthalt im Tempel zum Lehren und Unterrichte benutzte.

Nicht unbenutzt ließ auch Jesus die Synagogen-Einrichtung, die er in seinem Zeitalter ziemlich allgemein ausgebildet vorfand. Es kann hier nicht der Ort seyn, über das Entstehen und die weitere Ausbildung dieses Instituts besondere Forschungen anzustellen, sondern wir haben hier nur zu zeigen, wie es Jesus als bereits vorhanden benutzte, und weiter unten werden wir uns mit der äußeren Form, inwiefern sie hierher gehört, näher bekannt machen müssen. Die Evangelisten erzählen von Jesu, daß er die Synagogen zuweilen besuchte, und sich einige Zeit in Städten aufhielt, wo sich dergleichen befanden. Da er für einen Rabbi oder Schriftkundigen galt, so wurde er hier zuweilen aufgefordert, die heilige Schrift des A. T. vorzulesen und eine Erklärung des Vorgelesenen hinzuzufügen, Luc. IV, 16. 17. Jedoch ist merkwürdig, daß Jesus die Synagogen weit häufiger in dem ersten, als in den 2 letzten Jahren seines öffentlichen Lebens besuchte. Das Erscheinen in den Synagogen hat er aber weder seinen Schülern noch seinen Anhängern zur Pflicht gemacht.

Was nun die Schüler Jesu betrifft, so hatten sie dem bisher Gesagten zufolge wahrgenommen, daß Jesus auf keine Weise das Gesetz übertrat, ohne sich doch in seinem höhern Wirken durch dasselbe beschränken zu lassen. Die spätern gottesdienstlichen Gebräuche seiner Volksgenossen, wenn sie ihm zweckmäßig schienen, benutzte er, und führte keinen gottesdienstlichen Gebrauch ein, der nicht wenigstens etwas Analoges von den Gebräuchen seines Volkes gehabt hätte. Vorzüglich sahen sie, wie Jesus sich hauptsächlich bemühte, durch das lebendige Wort, welches Geist und Kraft aussprach, die Menschen zum Glauben und zur Tugend zu führen. Daraus läßt es sich erklären, daß sie einerseits jüdische Gebräuche nicht ganz aufgaben, und doch auf der andern Seite durch begeisternden Unterricht Anhänger für die Sache Jesu zu gewinnen suchen. Für beides sprechen die Nachrichten in der Apostelgeschichte. Uebrigens ist es gewiß, daß, wenn es von den Jüngern abgehangen hätte, so wären sie Juden geblieben, zwar mit dem Glauben an Christum, doch auch die vom Gesetze vorgeschriebenen Gebräuche beobachtend. Man erinnere sich hier nur an die entgegengesetzten Ansichten eines Petrus und Paulus, und den Kampf des letztern gegen alles Judaisiren. Daß sie von den jüdischen Tempelgebräuchen losgerissen wurden, ist mehr Werk des Schicksals, als ihres Willens. Die nächste Veranlassung dazu gaben der hohe Rath und die Priesterschaft; denn diese fingen bald nach dem Pfingstfeste an, die Anhänger der neuen Lehre des Nazareners zu verfolgen, und diese Verfolgung nahm nach der Hinrichtung des Stephanus so sehr zu, daß sie sich in Jerusalem nicht mehr für sicher hielten, sondern sich zerstreuten und besonders nach Samaria flohen. Doch kehrten sie größtentheils später wieder dahin zurück, und nur die Zerstörung des Tempels machte allen Gebräuchen, die in denselben verrichtet wurden, ein Ende. Nichts blieb nun den Aposteln von dem jüdischen Cultus zur Nachahmung

und zur Benutzung übrig, als die Synagogen-Einrichtung. Wo sie daher hinkamen, traten sie zunächst in den jüdischen Synagogen auf und verkündigten hier das Wort des Herrn, wozu sie von den Vorstehern der Synagogen öfters selbst aufgefordert wurden, Act. 13, 15. So lange die Juden den Bekennern der neuen Lehre den Zutritt zu den Synagogen nicht versagten, haben wenigstens die Judenchristen den Versammlungen in denselben beigewohnt und sich nach den hergebrachten Gebräuchen gerichtet. Da aber der Haß der Juden gegen die Abtrünnigen, wofür sie dieselben ansahen, sich mehrte, so wurden sie nicht mehr hinzugelassen, und sie mußten nun selbst ihre eigenen gottesdienstlichen Versammlungen einrichten. Dieß Vorausgeschickte wird nun schon Vieles zur deutlichen Einsicht in den zweiten Abschnitt dieses Artikels beitragen.

II) Form, Geist und Wirkungen der gottesdienstlichen Verfassung der frühern Christen. — Als ausgemacht kann man nach dem eben Bemerkten annehmen, daß zunächst nicht die Tempelgebräuche der Juden, sondern mehr ihre Synagogal-Einrichtung auf die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen Einfluß hatten. S. Campej. Vitringa de synagog. vet. l. III. Jo. Spencer de legib. Hebraeor. ritualib. l. III. diss. 1. c. 2. Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterthümer S. 68 ff. Um das Aehnliche von beiden Instituten nachzuweisen, dürfte es nicht unzweckmäßig seyn, in der Kürze ein Bild von der jüdischen Synagoge zu entwerfen, inwiefern es zur Erläuterung gottesdienstlicher Einrichtungen der ersten Christen dienen kann. Diese Synagogen waren religiöse Versammlungsorte der Juden im nacherilischen Zeitalter, und vielleicht erst später seit der Maccabäer Periode in Palästina eingeführt, wo zu Zeiten Jesu jede bedeutende Stadt wenigstens eine hatte. S. Mt. 4, 23. 9, 36. Mrc. 1, 21. — Jerusalem soll 480 gehabt haben. Gewöhnlich lagen sie auf Anhöhen, in den frühesten Zeiten außerhalb der Städte (Epiph. haer. III, 20.) vorzüglichen Flüssen (weil die Juden sich vor dem Gebete wuschen. Deutsch de sacris Judaeor. ad litora frequenter exstructis. Lips. 1703). Man versammelte sich (die Weiber in getrennten Sitzen, Talm. Succ. 51, 2.) in ihnen vorzugsweise an den Sabbathen und Festtagen (später auch am 2. und 5. Tage jeder Woche) zum gemeinschaftlichen Gebete und zum Anhören der biblischen Abschnitte aus dem Gesetze (Paraschen), den Propheten (Haphtaren) und einigen andern Büchern des A. T. (den Megilloh), die einer aus der Versammlung (Luc. 4, 16. Act. 13, 15.) vorlas, in die syrochaldäische Landessprache übersetzte (Maimon. Hilo Teph. 10, 10.) Nach dem Segen und Amen ward die Gemeinde entlassen. Nehem. 8, 6. Diesemnach waren Bestandtheile des jüdischen Synagogen-Gottesdienstes, Gebet, Gesang, Vorlesen der heiligen Schrift, erbauliche Erklärung darüber und besondere solenne Gebetsformeln. Gerade diese einzelnen Bestandtheile als Uebungen der Andacht in öffentlichen gemeinschaftlichen Zusammenkünften finden wir auch da, wo die ersten Christen sich veranlaßt sahen, sich ihren eigenen Cultus zu bilden. Die Beweise dafür lassen sich theils aus dem N. T., theils aus den Zeugnissen der apostolischen Väter, theils auch aus einigen Profanscribenten und Kirchenschriftstellern des 2. Jahrhunderts beibringen. Wir wollen

nun für die angegebenen einzelnen Bestandtheile des frühern Gottesdienstes der Christen jene Beweise anführen. Anlangend

1) **das Gebet**, so war es schon ein Beförderungsmittel der Andacht bei der kleinen versammelten Zahl der Schüler und Freunde Jesu, die sich nach seinem Ableben noch zu Jerusalem aufhielten. Nach jüdischer Gewohnheit kamen sie zum täglichen Gebete zusammen, bald in den Synagogen, bald im Tempel, bald auch, wo die jüdische Verfolgung ihren Anfang genommen hatte, in Privathäusern. Man vergl. darüber die Stellen Apostelgeschichte 1, 14—15. 2, 1 ff. 46. 3, 1 ff. 11. 12. 10,9. 12,5—12. 13, 3. — Gebete der Apostel bei außerordentlichen Versammlungen sind erwähnt Apostelgeschichte 1, 24. 4, 24—31., wo zugleich die Gebetsformel mitgetheilt ist. Andere Fälle sind Apostelgesch. 9, 40. 12, 5. 20, 36. u. a. St. — Außer dem N. T. finden wir auch bei den sogenannten apostolischen Vätern Zeugnisse, daß das Gebet ein vorzüglicher Bestandtheil der frühern gottesdienstlichen Versammlungen gewesen sei. Wir bleiben hier nur bei Justin dem Märtyrer stehen, theils weil sein Zeugniß genügt und sehr klar ist, theils weil auch die übrigen apostolischen Väter in ihren ächten und unächten Schriften mehr andere Eigenthümlichkeiten der frühern christlichen Religionsgesellschaft beurkunden, z. B. Taufe, Hierarchie, Sabbathsfeier und dergl. Justin mit dem Beinamen des Märtyrers (litt den Martyrertod zwischen 163—65 zu Rom), der älteste christliche Kirchenvater, ist vorzüglich deshalb wichtig, weil er am Ende seiner gegen 140 geschriebenen Apologie eine ausführliche Beschreibung von den gottesdienstlichen Handlungen der Christen liefert. Die hierher gehörige Stelle steht Apolog. I. c. 61—67 edit. Oberth. p. 210—225. „Diejenigen," sagt Justin, „welche unsre Lehren aus Ueberzeugung annehmen, und sich entschließen, ein denselben gemäßes Leben zu führen, weisen wir an durch gemeinschaftliches Fasten und Beten mit uns die Vergebung ihrer vorigen Sünden von Gott zu erflehn." — An einem andern Orte heißt es, nachdem von der Taufe die Rede gewesen ist: Aus diesem Bade führen wir den Neubekehrten, der nun feierlich zu uns übergetreten ist, in unsere Brüderversammlung ein. **Wir beten in dieser Versammlung gemeinschaftlich und inbrünstig für uns, für den Neubekehrten, für Christen an allen Orten** ꝛc. Weiter unten, wo Justin von dem Vorlesen der heiligen Schrift und den damit verbundenen Vorträgen gesprochen hat, fährt er weiter mit den Worten fort: „**Alsdann erheben wir uns alle gemeinschaftlich und verrichten Gebete.**" Vergl. Justini Martyris de sacris Christianor. publicis narratio. Halae 1725. — C. W. Thalemann Justini Mart. Apologiae e recens. Grab. cum variis lectionib. Lps. 1755. 4. — Joh. Ad. Göz: Justinus des Märtyrers zweite Apologie und Beweis der Alleinherrschaft Gottes. Griechisch und deutsch mit erläuternden Anmerkungen u. s. w. Nürnberg und Altdorf 1796 (Ueber die feierlichen Religions-Handlungen der Christen S. 223—230.) — Ein anderes noch älteres Zeugniß giebt der bekannte Bericht des Plinius an den Kaiser Trajan. Nach Masson's wahrscheinlicher Rechnung war Plinius im Jahre 103—104 n. Chr. Statthalter der Provinz Bithynien, und zu Ende des Jahres 104 wurde unser Brief, welcher

Epist. lib. X. ep. 96 (nach andern 97) steht, und mit der folgenden Antwort des Kaisers Trajanus ein Ganzes ausmacht, geschrieben. Aus diesem Briefe gehört folgende Stelle hierher: Von denjenigen, welche als Christen angeklagt worden seien, berichtet Plinius: „Sie versichern, „ihre ganze Schuld, oder vielmehr ihr Irrthum habe darin bestanden, „daß sie gewöhnlich vor Tagesanbruch zusammengekommen wären und „Christo zu Ehren einen feierlichen Wechselgesang oder ein „feierliches Gebet gehalten hätten." Ueber die Aechtheit dieses Briefes sind bekanntlich Zweifel von Semler und Corrodi erhoben worden. (Semlers neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte noch aufzuklären. St. 1. Leipzig 1787. S. 119—246. — Corrodi's Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion St. XIII. S. 1. 35.) Allein erwägt man, was dagegen in folgenden Schriften: A. C. Haversaat's Vertheidigung der Plinischen Briefe über die Christen gegen die Einwendungen des Herrn Dr. Semler, Göttingen 1788. — C. Plinii secundi epistolar. libri decem. Recensuit notisque illustravit C. Erdm. Gierig. Vol. II. Lips. 1802. p. 498 seqq. und in Augusti's Denkwürdigkeiten 4. B. p. 21 ff. erinnert worden ist, so ist wohl theils der Brief des Plinius, theils auch die Antwort des Trajan als ächt anzusehen. — Ein ähnliches, eben so klares Zeugniß finden wir auch bei Tertullian in seinen Apologeticus adv. Gentes pr. Christianis c. XXIX. Hier heißt es: Wir versammeln uns dort zusammen, um Gott mit vereinigter Macht durch unser Gebet zu gewinnen. Wir beten auch für die Kaiser und ihre Verweser, für die Gewalthaber auf Erden u. s. w. — Nicht minder sprechende Zeugnisse lassen sich aus den Schriften der frühern Bestreiter und Feinde des Christenthums anführen, z. B. eines Lucian, Celsus, Julian. Wer sie gesammelt und erläutert finden will, bediene sich des 4. Buches von Augusti's Denkwürdigkeiten, desgleichen Schöne's Geschichtsforschungen ꝛc. 1. Thl. p. 122. Außer dem zeither erwähnten Gebete beurkundet sich auf gleiche Weise auch

b) der Gesang, als wesentlicher Bestandtheil der ersten christlich-religiösen Versammlungen. Wir finden mehrfache Andeutungen, daß die Apostel sowohl für sich allein als in der Versammlung gesungen, auch das Singen den Gemeinden empfohlen haben. Als Paulus und Silas sich zu Philippi in dem Gefängnisse befanden, beteten und sangen sie so laut, daß sie von den übrigen Gefangenen gehört wurden. So ermuntert auch Jacob V, 13. zum Gesange. Andere hierher gehörige Stellen sind 1 Cor. 14, 15. 26. In zwei harmonischen Stellen Eph. 5, 19. und Coloss. 3, 16. werden unterschieden *ψαλμοί, ὕμνοι καὶ ᾠδαὶ πνευματικαί* (S. über diese Stellen den Art. Gesang). — Was nun schon das N. T. andeutet, bestätigen auch die apologetischen Schriften des Justinus Martyr und Tertullians, so wie der Brief des jüngern Plinius. Aus Tertullian Apologeticus adversus gentes pro christianis c. XXXIX. wollen wir zum Belege nur die einzige Stelle ausheben: „Nachdem man sich die Hände gewaschen und die Lichter angezündet hat, hat jeder die Aufforderung hervor zu treten und zum Lobe Gottes zu singen ꝛc. — Eben so war auch von allem Anfange an gewöhnlich

c) das Vorlesen der heiligen Schrift. Hier tritt die

Aehnlichkeit mit der jüdischen Synagoge besonders deutlich hervor. Es wurden nämlich in den Versammlungen der ersten Christen nicht nur, wie in den Synagogen, bestimmte Vorlesungen gehalten, sondern auch später dieselben heiligen Bücher, welche unsern jetzigen Canon des N. T. ausmachen, vorgelesen. Vergl. Luc. IV, 16 f. Act. XIII, 15. 27. XV, 21. 2 Cor. III, 15. Unter der heiligen Schrift (ἡ γραφή, αἱ γραφαί, ἱερὰ γράμματα Joh. V, 39. 2 Timoth. 3, 14—17. wird im N. T. stets der Canon des A. T. verstanden und zwar nach der gewöhnlichen dreifachen Classification Gesetz, Propheten und ἁγιόγραφα. Vom Gebrauche der Apokryphen findet sich im N. T. kein Beispiel, wohl aber sind Spuren vorhanden, daß man auch in den frühern christlichen Versammlungen einzelne Theile des N. T. schon mit gebrauchte. Daß die apostolischen Sendschreiben von den Gemeinden, an welche sie gerichtet waren, auch andern Gemeinden zum Lesen mitgetheilt wurden, ist aus Coloss. IV, 16. vergl. 1 Thess. 5, 27. erwiesen. Auch Petrus empfiehlt seinen Lesern die Briefe des Paulus, 2 Petr. III. 15—16. Da aber schon Justin der Märtyrer in den angeführten Stellen ausdrücklich von den Sonntagen sagt, daß an denselben die Denkwürdigkeiten der Apostel und die Schriften der Propheten vorgelesen würden, so darf man die Einführung der Lectionen des N. T. schon in die frühern Zeiten der Kirche setzen. Ueber die vorgelesenen biblischen Abschnitte wurde ein exegetisch-paränetischer Vortrag gehalten, und diese Vorträge sind der wahre Ursprung unserer Predigten. Es läßt sich aus der Geschichte des N. T. leicht zeigen, daß die Auslegung der heiligen Schrift die Hauptsache des christlichen Gottesdienstes ausmachte. Endlich fehlten dabei auch nicht

d) **förmliche Lehrvorträge.** — Durch das lebendige Wort der Rede hatte Jesus seine Religion gegründet und durch dasselbe ist sie von den Aposteln fortgepflanzt und weiter verbreitet worden. Die Vorträge Jesu lassen sich eintheilen a) in Synagogalvorträge, wie Luc. IV, 21. Mt. IV, 17. Mrc. I, 15. Joh. VI, 24. ff. b) Tempelreden, z. B. Joh. X, 28. VIII, 20 ff. Luc. XX, XXI. c) Gelegenheitsreden an gemischte Zuhörer, wohin die meisten Parabeln zu rechnen sind. d) Reden und Ermahnungen zunächst an seine Jünger, wohin man vorzugsweise die sogenannte Bergpredigt, Mt. V, VII, und die Abschiedsreden, Joh. XIII, XVII. zu rechnen pflegt. Unter den Aposteln zeichneten sich besonders Petrus und Paulus als Redner aus. Doch ist nicht zu verkennen, daß die meisten dieser Reden nicht sowohl in den christlichen Versammlungen, als an andern Orten und bei außerordentlichen Veranlassungen, besonders als Apologien des Evangeliums Jesu, gehalten wurden. Zu den Reden Petri, die in engern eigentlich so zu nennenden christlichen Versammlungen gehalten wurden, dürften folgende zu rechnen seyn, Apostelgesch. I, 5. XI, 5 ff. Die übrigen Reden Petri wurden theils im Tempel zu Jerusalem, theils auch vor dem jüdischen Sanhedrin gehalten, so wie auch bei anderer Gelegenheit. — Pauli Lehrvorträge hingegen fanden statt bald in jüdischen Synagogen, Apostelgesch. 13, 14, bald vor Mitgliedern einer schon eingerichteten Christengemeinde, Apostelgesch. XX, 15, bald auch, und zwar am öftersten, vor heidnischen Obrigkeiten, Apostelg. XXII, 1 ff. XXIV, 10 ff. XXVI, 1—24. Diese zeither angedeuteten Reden des Petrus

und Paulus, wenn sie auch nur in einigen wenigen Beispielen zeigen, daß die Apostel in den ersten Christenversammlungen Reden hielten, beweisen doch das Rednertalent derselben und unterstützen die Vermuthung, daß sie oft so zu dem Verstande und Herzen der neubekehrten Christen mögen gesprochen haben. Daß die Sitte durch das lebendige Wort in den Christenversammlungen zu wirken, auch in den Tagen, welche unmittelbar auf das Zeitalter der Apostel folgten, vorherrschend blieb, läßt sich aus den eben angeführten Stellen von Justin dem Märtyrer (Apolog. 1, c. 61—67. und aus Tertullian (Apologeticus adv. gentes pro christianis c. XXXIX. darthun. — Ersterer sagt: „Am Sonn„tage, wie wir ihn nennen, kommen alle Stadt- und Landbewohner „an demselben Orte zusammen, die Ueberlieferungen der Apostel und „die Schriften der Propheten werden, so weit es die Zeit erlaubt, vor„gelesen. Dann hält, während der Vorleser ruht, ein Vorsteher eine „Rede, in welcher er das Volk unterrichtet und zur Nachahmung „der empfohlenen guten Handlungen ermuntert." — Wenn auch nicht in so bestimmten Ausdrücken deutet noch folgende Stelle aus Tertullian (Apologet. adv. gentes pr. Christianis c. XXXIX.) dasselbe an und lautet also: „Wir kommen zusammen, um die heiligen Schrif„ten zu lesen (ad literar. divinar. commemorationem), um daraus „anzumerken, was nach den Umständen jetziger Zeit uns entweder zur „Lehre für die nächste Zukunft dienen, oder auf das, was schon da ist, „angewendet werden kann. Wenigstens stärken wir unsern Glauben „durch das heilige Wort" rc.

Diese 4 Stücke also, Gebet, Gesang, Vorlesen der heiligen Schrift und die damit in Verbindung stehenden erbaulichen Vorträge waren entschiedene Nachahmungen der jüdischen Synagogen-Einrichtung und zugleich wesentliche Bestandtheile dessen, was die Andacht in den ersten christlichen Versammlungen beschäftigen und nähren sollte. Dieß gilt auch von den kurzen, einzelnen solennen Gebets- und Segensformeln, die nach und nach in den Christenversammlungen gewöhnlich und von einem Male zum andern wiederholt wurden. Diese und wohl auch die Segenswünsche der Apostel in ihren Briefen waren gewiß wenigstens eine Nachbildung der in den Synagogen gewöhnlichen kurzen Gebetsformeln (S. den Art. liturgische Formeln). Auch mehreres Andere, was nach und nach in den christlichen Cultus überging, kann seinen jüdischen Ursprung nicht verleugnen, wie dieß in mehrern Artikeln, Clerus, Priesterweihe, Kirchenzucht u. a. m. nachgewiesen ist. Inzwischen giebt es doch auch Mehreres, worüber theils gestritten worden ist, ob es rein jüdischen Ursprungs sei, theils auch Manches, was aus jüdischen Gebräuchen zwar hervorging, aber doch nach neuen und veränderten Gesichtspunkten betrachtet wurde. Das Erstere gilt von der Taufe (s. diesen Art.), das Letztere hingegen vom Abendmahle. Daß diese Feierlichkeit apostolische Sanction habe, und daß sie unter dem Namen Eucharistie schon früh bekannt war, lehrt umständlich der Art. Abendmahl. — Dagegen giebt es auch einige Gebräuche, deren ausdrücklich im N. T. Erwähnung geschieht, die aber späterhin mit Stillschweigen übergangen oder völlig abgeschafft wurden. Hierher sind zu rechnen die Agapen, das Φίλημα ἅγιον, das Fußwaschen, die Sortitio sacra, die communio bonor. (S. auch darüber die einzelnen besondern

Artikel.) Die Zeugnisse, deren wir uns zeither außer dem N. T. aus den apostolischen Vätern, aus Profanscribenten und aus berühmten Kirchenschriftstellern für die eigenthümliche Form des ersten christlichen Cultus bedienten, haben das Eigenthümliche, daß sie aus verschiedenen Gegenden, z. B. aus Palästina, aus Bithynien (Plinius), aus Ephesus (Justin der Märtyrer), aus Afrika (Tertullian) übereinstimmende Berichte liefern. Wir haben unserm Zwecke gemäß nur Einiges zur Erläuterung aus diesen Gewährsmännern entlehnt; wer sich genauer von dem unterrichten will, was sie aussagten, findet Mehreres und zweckmäßig zusammengestellt in den beiden neuesten Bearbeitungen der christlichen Archäologie, in Augusti's Denkwürdigkeiten 4r Thl. und in Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 1 B. p. 91 ff. — Weniger Ausbeute geben außer Justin dem Märtyrer die übrigen apostolischen Väter. Ihre ächten oder ihre untergeschobenen Schriften enthalten theils dogmatisch-moralische Erörterungen einzelner Lehren, theils ascetische Paränesen, theils prophetische Visionen. Von dem Gottesdienste der ersten Christen entwerfen sie nirgends ein vollständiges Bild. Sie verdienen nur insofern einige Beachtung, als sie einige gottesdienstliche Handlungen und Gebräuche der frühern Christen andeuten und mithin für das Daseyn derselben im 2. Jahrhundert sprechen. Von den Zeiten der Apostelschüler an bis auf Constantin den Gr. sind die Quellen sehr sparsam, woraus die gottesdienstlichen Gebräuche Licht und Erläuterung erhalten. Und dieß darf auch nicht befremden, wenn man berücksichtigt, daß die Kirchenschriftsteller jener Zeit auf ganz andere Dinge zu achten hatten und besonders im lebhaften Kampfe mit Juden, Heiden und Häretikern hinlänglich beschäftigt waren. Auch der Umstand ist zu bedauern, daß so wenig Schriftliches von den Häretikern und den eigentlichen Bestreitern des Christenthums übrig geblieben ist; denn auch daraus würde Manches zur Erläuterung der Kirchengebräuche haben benutzt werden können. Mit Constantin hingegen wird es auch in dieser Beziehung wieder etwas heller, wie sich dieß aus einzelnen hierher gehörigen Artikeln ergeben wird. Uebrigens aber blieben, wie man aus der spätern Form der christlichen gottesdienstlichen Verfassung sieht, die eben angeführten Bestandtheile nebst der Eucharistie, wenn auch unter manchen localen und temporellen Modificationen immer gleichsam die erste Grundlage, aus welcher neue, spätere gottesdienstliche Gebräuche sich entwickelten. Die von diesem Stamme allmählig ausgehenden Aeste und Zweige scheint darum Schöne in seinen Geschichtsforschungen treffend anzudeuten, wenn er folgenden Abriß davon aufstellt:

1) Feierliche Gebete:
   a) Supplicationes, b) Stationes, c) Wallfahrten.
2) Gesänge:
   a) Psalmodie, b) Hymnologie, c) Doxologie.
3) Vorlesen der heiligen Bücher und Erklärung derselben:
   a) Pericopen, b) Homilien, c) Predigten, d) Catechisationen.
4) Eucharistie:
   a) Liebesmahle der ersten Christen, b) Oblationes, c) Liturgien, d) Messen, e) Abendmahl.

Daß diese äußere Form der öffentlichen, christlichen Anbetungsweise,

wie viel sie auch von der jüdischen Synagogen-Einrichtung entlehnt haben mag, doch von einem eigenthümlichen Geiste belebt wurde, wird bald klar werden, wenn wir die Divergenzpuncte des Christenthums vom Juden- und Heidenthume näher ins Auge fassen. Das Hauptverdienst Jesu in Beziehung auf den Judaismus dürfte seyn:

1) daß er die Religion von der Politik schied, das Ceremonialgesetz verdrängte und die reinern religiös-sittlichen Wahrheiten des Mosaismus aus den heiligen Schriften seiner Nation heraushob.

2) daß er den jüdischen Particularismus bekämpfte, indem er die religiös-sittliche Wahrheit in ein Gemeingut der Menschheit verwandelte und seine Religion zu einer Universalreligion erhob.

3) Daß er der Stifter einer wahren Kirche wurde.

Achten wir auf das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthume, so unterscheidet sich das erstere von dem letztern

1) durch die Idee eines einzigen, unendlich vollkommenen Gottes, welcher der Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge sei. — Ueber den Göttern der heidnischen Welt stand ein ewiges, materielles Princip, aus welchem selbst die Götter entstanden gedacht wurden. Man betrachtete sie daher zwar als mächtige, aber von der Natur beschränkte und von der dunkeln Macht des Fatums abhängige Wesen. Das Christenthum dagegen lehrt den heiligen Willen, das Freie und Sittliche als das Höchste und Letzte betrachten und einen Gott anbeten, welcher nicht nach der Nothwendigkeit seines Wesens, sondern durch die Freiheit seines Willens alle Dinge hervorgebracht habe und unabhängig von jeder äußern Macht wirke und walte.

2) Zeichnet sich das Christenthum durch seine universelle Tendenz aus; es enthält die Idee eines die ganze Menschheit umfassenden Gottesreiches. — In der heidnischen Welt hatte jedes Volk seine besondern Götter, und eben diese Verschiedenheit war ein Grund der Trennung und gegenseitigen Entfernung der alten Völker. In der christlichen Idee eines Gottes lag zugleich die Idee einer die Welt umfassenden Regierung und einer Anstalt, welche die Beseligung aller Menschen beabsichtigt. Daher der Universalismus des Christenthums, der in den Reden Jesu, so wie in dem paulinischen Lehrbegriffe mit besonderer Klarheit hervortritt.

3) Das Christenthum unterscheidet sich auch durch eine Versöhnung der Welt mit Gott ohne Opfer, durch Erweckung des sittlichen Lebens. — Zwar auch dem frommen Heiden war das Gefühl der Verschuldung nicht fremd; auch ihn lehrte sein Glaube, daß und wie er sich mit den Göttern versöhnen könne und solle. Seine Reue aber war weniger Trauer über die Sünde, als Schmerz wegen der verscherzten Gnade der Götter und Furcht vor ihren Strafen. Sie erwarteten die Versöhnung der beleidigten Gottheit mehr von den Sühnopfern und den Weihgeschenken. Zwar redet auch das Evangelium von einem Lamme Gottes, das der Welt Sünde trägt und vergleicht den Erlöser mit einem hohen Priester des A. B., welcher das Sühnopfer darbrachte. Allein dadurch unterschied es sich nicht nur von der Opferlehre der alten Welt, sondern es stürzte ihren Opferdienst auch nun dadurch, daß es Jesum Christum als den Erlöser der ganzen Welt darstellte, welcher ein ewig geltendes Opfer dargebracht habe, so daß es

fernerhin des Blutes der Böcke und der Lämmer nicht mehr bedürfe. Noch mehr aber offenbart sich der Gegensatz der christlichen Versöhnungslehre gegen die heidnische dadurch, daß sie nicht die Abwendung zeitlicher Strafen, sondern die Vergebung der Sünden für die Frucht der Versöhnung erklärte und dieselbe nicht von äußeren, sondern von innern Handlungen, von dem Glauben an den Erlöser, von der Reue über die Sünde, von der Erneuerung des Herzens abhängig macht.

4) Endlich unterschied sich das Christenthum von dem Cultus der alten Welt, daß es einzig und allein die Erweckung des sittlichen Lebens und die Erhebung des Gemüthes zur Ahnung des Unendlichen bezweckt. Zwar hatte auch das Heidenthum Beziehung auf das sittliche Leben; denn es mahnte vom Verbrechen ab und empfahl besonders die bürgerliche Tugend. Allein da ihm nicht der heilige Wille Gottes, sondern das Naturgesetz das Höchste und Letzte war, so tadelte es das Böse nur, weil durch dasselbe die im Naturgesetze gegründete Ordnung zerstört wurde, und empfahl das Gute nur, weil es Zweck des irdischen Lebens war und bürgerliche Glückseligkeit beförderte. — Auf ganz andere Weise bewegte das Christenthum die sittliche Kraft, indem es hinweisend auf das unsichtbare Gottesreich ein über alle irdische Zwecke hinausreichende Bestimmung des Menschen vorhielt, die Erfüllung der Pflichten als das Höchste und Letzte betrachtete, und ihn jeder Aufopferung und Entsagung fähig machte. Die Idee eines unsichtbaren Gottesreiches war dem Heidenthume fremd. Der Himmel, auf welchen das Christenthum hinweist, war nicht eine verschönerte Erde, sondern eine andere Welt, in welcher sich das irdische Leben nicht wiederholt, sondern wo der Geist des Menschen zu dem Ziele sittlicher Vollendung solle gebracht werden. Eine Folge davon ist, daß das Christenthum die Menschen mehr mit der Ahnung des Unsichtbaren und mit der Sehnsucht nach dem Künftigen erfüllt, da hingegen das Heidenthum mehr am Irdischen festhält.

Aus diesen kurzen Andeutungen ergiebt sich nun ganz deutlich, daß mit Jesu Evangelium ein neuer sittlich-religiöser Geist die Menschen ergriff, wesentlich verschieden von dem, was hier zeither Juden- und Heidenthum geleistet hatten. Hatte nun der christliche Cultus keinen andern Zweck, als eben diesen Geist zu fördern, so dürfen wir ihm besonders da, wo er noch nicht von beigemischtem Juden- und Heidenthume wieder entstellt, oder später abermals davon befreit war, folgende Wirkungen nachrühmen. Er hat

1) das Heidenthum stürzen und den engherzigen Geist des Judenthums verdrängen helfen. 2) Er ist ein treffliches Beförderungsmittel des vollkommnern religiösen Wissens und der höhern Sittlichkeit gewesen, die unleugbar vom Christenthume ausgingen. 3) Er hat auf Humanität im schönsten Wortsinne eingewirkt und die cosmopolitische Ansicht unterstützt, daß die Menschheit eine edle Verbrüderung zu bilden bestimmt sei, daß das Geschlecht der Sterblichen nur eine Familie ausmache, deren gemeinschaftliches Oberhaupt Gott unter dem Bilde eines weisen und gütigen Vaters sei. — Kann auch die Geschichte keinen Zeitraum namhaft machen, wo der christliche Cultus sein hohes Ideal ganz erreicht hätte, so vermag sie doch auch keinen Zeitabschnitt zu nennen, wo er völlig ohne Wirkung gewesen sei. Will

man das, was hier nur in gedrängter Kürze konnte angedeutet werden, in einzelnen Beziehungen weiter ausgeführt sehen, so hat Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 4. von p. 353 an, in dem Abschnitte: Allgemeine Betrachtungen über den christlichen Cultus und die Geschichte desselben manches hierher Gehörige berührt. Noch vollständiger aber ist hier Neanders allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche 1r B. 2. Abthl. 3r Abschn. mit der Ueberschrift: Das christliche Leben und der christliche Cultus.

III) Veränderungen, die sich in Absicht auf Geist und Form mit der christlichen Anbetungsweise zutrugen. — Verändert wurde schon die einfache Gestalt der öffentlichen christlichen Gottesverehrung, wie wir sie zeither betrachtet haben, dadurch, daß man anfing, mehreres vor den sogenannten audientibus, catechumenis und infidelibus geheim zu halten. Man nennt diese Sitte disciplina arcani. (S. darüber den eigenen Artikel). Wie diese sogenannte Geheimlehre in den christlichen Cultus mehreres Eigenthümliche brachte, haben wir bereits in mehreren Artt., z. B. im Art. Catechumenat gesehen. Noch mehr Aufschluß wird aber der weitläuftigere, dahin gehörige Art. geben.

Was nun die übrigen Veränderungen betrifft, welche der christliche Cultus in den Jahrhunderten seines Bestehens erfahren hat, so lassen sich diese theils nachweisen, wenn man gewisse einzelne leitende Ideen zum Maaßstabe macht, theils auch, wenn man historisch die Zeiträume nachweist, wo neue Veränderungen eintraten und ihren Einfluß geltend machten. Als eine solche leitende Idee kann man geltend machen die Einfachheit der apostolischen Kirche. Nach ihr den christlichen Cultus beurtheilt, dauert sie etwa, jedoch schon im Abnehmen begriffen, bis auf das Zeitalter Constantins. Von da an, wo das Christenthum Sacra publica et solemnia erhielt, tritt diese Einfachheit immer mehr in den Hintergrund. Der öffentliche Gottesdienst wird prächtiger. Man denke im 6. Jahrhundert nur an den Canon Missae Gregors des Gr. Allmählig fängt man nun auch an, Mehreres aus dem heidnischen und jüdischen Cultus in den christlichen Gottesdienst aufzunehmen, welches nach und nach jene starre Form annimmt, welche mit wenig Abänderungen bis auf das Zeitalter der Reformation fortdauert. Mit diesem Zeitpunkte tritt aber das lebendige Streben wieder hervor, mehr oder weniger Alles im christlichen Gottesdienste auf apostolische Einfachheit zurückzuführen, wie dieß weiter unten wird angeführt werden. Einen andern Gesichtspunkt der Art hat Schöne l. l. 1r Thl. p. 5 gewählt, indem er das Verhältniß des Idealen zum Formellen im christlichen Cultus heraushebt. Hier giebt er, wenn auch nicht chronologisch, doch in der Wirklichkeit gegründet, folgenden Ueberblick:

a) Idee vorherrschend über die Form.

Religion durch außerordentliche Kraft auf die Menschen wirkend. — Begeisterung.

b) Idee mit entsprechenden Formen.

Religion mit sinnvollen Gebräuchen. — Kirchenthum.

c) Form vorherrschend über die Idee.

Gebräuche mehr geltend als Religion. — Aberglaube.

d) Idee und Form vernachlässigt.

Religion bezweifelt, Gebräuche verabsäumt. — Unglaube.

e) Weder Idee noch Form vorherrschend.

Religion und Gebräuche ohne wirksamen Einfluß auf die Gemüther der Menschen. — Gleichgültigkeit.

Was nun die geschichtliche Entwickelung der gottesdienstlichen Verfassung anbetrifft, oder die Hauptmomente, mit welchen wesentliche Veränderungen beginnen, so vertheilt, wenn Schöne 5 solcher Epochen nennt, sie Augusti in 6 und stellt das Ganze auf folgende Art dar:

1) Urverfassung des Christenthums, wie sie im N. T. und besonders in den apostolischen Briefen angedeutet ist, mithin christliche Kirche im apostolischen Zeitalter.

2) Freiere Gestaltung des christlichen Cultus vom Untergange des jüdischen Staates bis zur Ausbildung der Idee einer katholischen Kirche im Kampfe mit den Häretikern und Schismatikern, unter dem Drucke der Verfolgung und unter der mächtigen Einwirkung der philosophischen Secten, besonders der pythagoräischen und platonischen Schulen. Nun tritt die vorhin genannte Disciplina arcani hervor und macht sich im 2., 3. und 4. Jahrhundert geltend, doch weniger in der Lehre als in den Gebräuchen.

3) Mit dem Zeitalter Constantins des Gr. beginnen die Sacra publica. Der Cultus, früher blos der Kirche überlassen, wird Gegenstand der bürgerlichen Gesetzgebung und Verwaltung. Die Feste werden vermehrt und feierlicher gemacht, die Gotteshäuser, die Liturgie und die Geistlichkeit werden mit mehr Würde und Geschmack, ja selbst mit Pracht umgeben, welche mit der vorigen Einfachheit im größten Mißverhältnisse steht. Schon geht jetzt Vieles aus dem Heidenthume in den christlichen Cultus über, ob man gleich im Ganzen genommen Widerwillen gegen die Gemeinschaft mit den Profanen zeigt, wozu vorzüglich Julians Apostasie nicht wenig beitrug. Doch fällt noch in dieses Zeitalter die Blüthe der Homileten und Catecheten, die mit Eifer darauf bedacht waren, durch eine geistreiche Symbolik der Idee von einem opus operatum entgegen zu arbeiten und der Kraft des Wortes die Herrschaft über das Ceremonial-Gesetz zu verschaffen. Auch zeigt sich der Einfluß der theologischen Streitigkeiten auf wichtige Theile des Kirchenwesens in mehr als einer Thatsache.

4) Die durch die große Völkerwanderung im Occidente hervorgebrachten Veränderungen schienen im Zeitalter Gregors des Gr. eine Revision der gottesdienstlichen Einrichtungen nothwendig zu machen. Die Gefahr einer Verschmelzung mit einer fremdartigen Religion schien jetzt verschwunden, und deßhalb trug Gregor kein Bedenken, aus den mosaischen Ceremonial-Einrichtungen und aus den heidnischen Instituten Manches aufzunehmen und christlich zu deuten. Dieß zeigt sich in Gregors Sacramentarium und in dem Canon Missae, vor Allem aber in der besondern Art der Abendmahlsfeier, welche in dem Grade zur Hauptsache des ganzen Gottesdienstes erhoben wurde, daß fast alle andere Religionshandlungen zurücktreten mußten.

5) Die beiden Jahrhunderte zwischen Gregor dem Gr. und Carl dem Gr. verflossen unter den heftigsten Kämpfen zwischen Rom und Constantinopel. Von besonderer Wichtigkeit hierbei sind folgende

man das, was hier nur in gedrängter Kürze konnte angedeutet werden, in einzelnen Beziehungen weiter ausgeführt sehen, so hat Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 4. von p. 353 an, in dem Abschnitte: Allgemeine Betrachtungen über den christlichen Cultus und die Geschichte desselben manches hierher Gehörige berührt. Noch vollständiger aber ist hier Neanders allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche 1r B. 2. Abthl. 3r Abschn. mit der Ueberschrift: Das christliche Leben und der christliche Cultus.

III) Veränderungen, die sich in Absicht auf Geist und Form mit der christlichen Anbetungsweise zutrugen. — Verändert wurde schon die einfache Gestalt der öffentlichen christlichen Gottesverehrung, wie wir sie zeither betrachtet haben, dadurch, daß man anfing, mehreres vor den sogenannten audientibus, catechumenis und infidelibus geheim zu halten. Man nennt diese Sitte disciplina arcani. (S. darüber den eigenen Artikel). Wie diese sogenannte Geheimlehre in den christlichen Cultus mehreres Eigenthümliche brachte, haben wir bereits in mehreren Artt., z. B. im Art. Catechumenat gesehen. Noch mehr Aufschluß wird aber der weitläuftigere, dahin gehörige Art. geben.

Was nun die übrigen Veränderungen betrifft, welche der christliche Cultus in den Jahrhunderten seines Bestehens erfahren hat, so lassen sich diese theils nachweisen, wenn man gewisse einzelne leitende Ideen zum Maaßstabe macht, theils auch, wenn man historisch die Zeiträume nachweist, wo neue Veränderungen eintraten und ihren Einfluß geltend machten. Als eine solche leitende Idee kann man geltend machen die Einfachheit der apostolischen Kirche. Nach ihr den christlichen Cultus beurtheilt, dauert sie etwa, jedoch schon im Abnehmen begriffen, bis auf das Zeitalter Constantins. Von da an, wo das Christenthum Sacra publica et solemnia erhielt, tritt diese Einfachheit immer mehr in den Hintergrund. Der öffentliche Gottesdienst wird prächtiger. Man denke im 6. Jahrhundert nur an den Canon Missae Gregors des Gr. Allmählig fängt man nun auch an, Mehreres aus dem heidnischen und jüdischen Cultus in den christlichen Gottesdienst aufzunehmen, welches nach und nach jene starre Form annimmt, welche mit wenig Abänderungen bis auf das Zeitalter der Reformation fortdauert. Mit diesem Zeitpunkte tritt aber das lebendige Streben wieder hervor, mehr oder weniger Alles im christlichen Gottesdienste auf apostolische Einfachheit zurückzuführen, wie dieß weiter unten wird angeführt werden. Einen andern Gesichtspunkt der Art hat Schöne l. l. 1r Thl. p. 5 gewählt, indem er das Verhältniß des Idealen zum Formellen im christlichen Cultus heraushebt. Hier giebt er, wenn auch nicht chronologisch, doch in der Wirklichkeit gegründet, folgenden Ueberblick:

a) Idee vorherrschend über die Form.

Religion durch außerordentliche Kraft auf die Menschen wirkend. — Begeisterung.

b) Idee mit entsprechenden Formen.

Religion mit sinnvollen Gebräuchen. — Kirchenthum.

c) Form vorherrschend über die Idee.

Gebräuche mehr geltend als Religion. — Aberglaube.

d) Idee und Form vernachlässigt.

Religion bezweifelt, Gebräuche verabsäumt. — Unglaube.

e) Weder Idee noch Form vorherrschend.

Religion und Gebräuche ohne wirksamen Einfluß auf die Gemüther der Menschen. — Gleichgültigkeit.

Was nun die geschichtliche Entwickelung der gottesdienstlichen Verfassung anbetrifft, oder die Hauptmomente, mit welchen wesentliche Veränderungen beginnen, so vertheilt, wenn Schöne 5 solcher Epochen nennt, sie Augusti in 6 und stellt das Ganze auf folgende Art dar:

1) Urverfassung des Christenthums, wie sie im N. T. und besonders in den apostolischen Briefen angedeutet ist, mithin christliche Kirche im apostolischen Zeitalter.

2) Freiere Gestaltung des christlichen Cultus vom Untergange des jüdischen Staates bis zur Ausbildung der Idee einer katholischen Kirche im Kampfe mit den Häretikern und Schismatikern, unter dem Drucke der Verfolgung und unter der mächtigen Einwirkung der philosophischen Secten, besonders der pythagoräischen und platonischen Schulen. Nun tritt die vorhin genannte Disciplina arcani hervor und macht sich im 2., 3. und 4. Jahrhundert geltend, doch weniger in der Lehre als in den Gebräuchen.

3) Mit dem Zeitalter Constantins des Gr. beginnen die Sacra publica. Der Cultus, früher blos der Kirche überlassen, wird Gegenstand der bürgerlichen Gesetzgebung und Verwaltung. Die Feste werden vermehrt und feierlicher gemacht, die Gotteshäuser, die Liturgie und die Geistlichkeit werden mit mehr Würde und Geschmack, ja selbst mit Pracht umgeben, welche mit der vorigen Einfachheit im größten Mißverhältnisse steht. Schon geht jetzt Vieles aus dem Heidenthume in den christlichen Cultus über, ob man gleich im Ganzen genommen Widerwillen gegen die Gemeinschaft mit den Profanen zeigt, wozu vorzüglich Julians Apostasie nicht wenig beitrug. Doch fällt noch in dieses Zeitalter die Blüthe der Homileten und Catecheten, die mit Eifer darauf bedacht waren, durch eine geistreiche Symbolik der Idee von einem opus operatum entgegen zu arbeiten und der Kraft des Wortes die Herrschaft über das Ceremonial-Gesetz zu verschaffen. Auch zeigt sich der Einfluß der theologischen Streitigkeiten auf wichtige Theile des Kirchenwesens in mehr als einer Thatsache.

4) Die durch die große Völkerwanderung im Occidente hervorgebrachten Veränderungen schienen im Zeitalter Gregors des Gr. eine Revision der gottesdienstlichen Einrichtungen nothwendig zu machen. Die Gefahr einer Verschmelzung mit einer fremdartigen Religion schien jetzt verschwunden, und deßhalb trug Gregor kein Bedenken, aus den mosaischen Ceremonial-Einrichtungen und aus den heidnischen Instituten Manches aufzunehmen und christlich zu deuten. Dieß zeigt sich in Gregors Sacramentarium und in dem Canon Missae, vor Allem aber in der besondern Art der Abendmahlsfeier, welche in dem Grade zur Hauptsache des ganzen Gottesdienstes erhoben wurde, daß fast alle andere Religionshandlungen zurücktreten mußten.

5) Die beiden Jahrhunderte zwischen Gregor dem Gr. und Carl dem Gr. verflossen unter den heftigsten Kämpfen zwischen Rom und Constantinopel. Von besonderer Wichtigkeit hierbei sind folgende

Punkte: 1) Der Bilderkrieg, welcher für die Archäologie der Kunst so bedeutend ist. 2) Das zweite Trullanische Concilium zu Constantinopel im J. 692, dessen Decrete auf das Kirchenrecht und die Kirchenverfassung so einflußreich waren. 3) Die Verhältnisse mit der Kirche in England, von welcher die zahlreichen Missionen zur Bekehrung der heidnischen Deutschen, Niederländer, Helvetier u. s. w. ausgingen.

6) Mit dem Zeitalter Gregors VII. oder längstens mit dem 12. Jahrhundert kann man das christliche Alterthum als geschlossen ansehen, weil die gottesdienstlichen Einrichtungen, die priesterlichen Verhältnisse u. s. w. im Allgemeinen diejenige Form erhalten hatten, welche hernach mit geringen Veränderungen im Einzelnen bis ins Jahrhundert der Reformation, welche sich als eine Zurückführung zu der ursprünglichen Einfachheit der alten apostolischen Kirche ankündigte, die herrschende blieb. Durch die Bekehrung des Nordens kam von der Mythologie und den Gebräuchen desselben abermals Einiges in die christliche Kirche, wovon sich noch jetzt Ueberreste finden. Daß dieß nicht noch häufiger geschah, ward von Rom aus durch die auf verschiedenen Wegen bewirkte allgemeine Einführung der lateinischen Sprache in die Liturgie, wodurch das Volksthümliche der Particularkirchen immer mehr verdrängt wurde, am nachdrücklichsten verhindert.

Dieser historischen Entwickelung jener Veränderungen, die der christliche Cultus im Laufe der Jahrhunderte erfuhr, ist der Verfasser deßhalb gefolgt, weil sich das Wahre und Treffende derselben bei mehrern einzelnen Artikeln wird nachweisen lassen.

IV) **Verschiedene ältere und neue Namen, welche die christliche Gottesverehrung bezeichnen.** — Die Benennungen Gottesverehrung, Gottesdienst werden im weitesten Sinne von allen den Handlungen verstanden, wodurch sich der innere christlich fromme Sinn auch im Aeußern wahrnehmbar macht; mithin von allen Erscheinungen äußerer Frömmigkeit in und außer der Kirche. Im engern Sinne gelten sie jedoch vorzugsweise von den Andachtsübungen, die in den öffentlichen gemeinschaftlichen Versammlungen der Christen und später in den eigentlich sogenannten Kirchen gewöhnlich wurden. In diesem letzten engern Sinne haben wir es zeither genommen. Nun wollen wir einiger ältern und neuern Namen gedenken, welche die öffentliche christliche Gottesverehrung bezeichnen. In der griechischen Kirche gehören dahin

a) die Benennung λειτουργία. Wir glauben dieß auf verschiedene Art gebrauchte Wort nicht besser bestimmen zu können, als wenn wir die Bedeutungen desselben bei Profanscribenten, im N. T. und bei Kirchenschriftstellern unterscheiden. — Bei den erstern bedeutet λειτουργία jedes öffentliche Staatsamt, das man nach einer gewissen eingeführten Ordnung antrat, oder wozu man außerordentlich beauftragt wurde und wobei man die nöthigen Kosten selbst zu bestreiten hatte. Dann bezeichnete es auch im Allgemeinen jeden dem Staate geleisteten Dienst, jedes Amt, jede Arbeit. In dieser allgemeinen Beziehung kömmt es auch im N. T. vor, z. B. von den Verrichtungen der Leviten beim Tempeldienste, Luc. 1, 23. Hebr. 9, 21. Auch das im Briefe an die Hebräer Jesu beigelegte hohepriesterliche Amt wird so genannt. Dann bezeichnet man auch damit das apostolische und christ-

liche Lehramt überhaupt, Phil. 2, 17. Nicht minder wird dieß Wort auch von den Collecten zum Besten der armen Christen gebraucht und dann überhaupt von den Tugenden der christlichen Mildthätigkeit, 2 Cor. 10, 12. — In einem etwas veränderten Sinne kommt λειτουργία auch bei den Kirchenscribenten vor. Am allgemeinsten wird damit jede Verrichtung bezeichnet, die sich auf den christlichen Cultus bezieht. S. Euseb. H. E. l. XV. c. 1. Dann wird es überhaupt von allen Theilen der öffentlichen christlichen Gottesverehrung gebraucht; darum sagt Bingh. l. l. Adhibetur hoc vocab. λειτουργίας ad haec sacra officia, quae diversas divini cultus partes constituunt, cujusmodi sunt preces, verbi Dei lectio ac praedicatio et sacramentor. administratio. So kömmt es z. B. vor Conc. Antioch. can. IV. und Zonaras ad hunc canonem p. 325 und in vielen andern Stellen, besonders in den Beschlüssen der Kirchenversammlungen. — Als sich die Kirchengebräuche immer mehr häuften und stehende Gebetsformeln beim öffentlichen Gottesdienste gewöhnlich wurden, war es Bedürfniß, in alle diese Gebräuche und Gebetsformeln eine gewisse systematische Ordnung zu bringen und sie methodisch an einander zu reihen. Schriften nun, die sich damit beschäftigten, nannte man κατ' ἐξοχήν Liturgien. In diesem Sinne ist darum auch die Rede von Liturgien einzelner Apostel, einzelner berühmter Kirchenlehrer und ganzer kirchlicher Vereine. Ueber Liturgie in diesem Sinne wird ein eigener Artikel Auskunft geben. — Bisweilen verengt sich der Sprachgebrauch dieses Wortes noch mehr und wird auf einzelne Theile des christlichen Cultus bezogen, z. B. auf das Vorlesen der heiligen Schrift, auf die beim öffentlichen Gottesdienste gewöhnlichen Gebete, daher liturgia matutina und vespertina. Noch enger ist die Bedeutung von λειτουργία, wenn es blos von dem Rituale der Abendmahlsfeier gebraucht wird. In dieser engsten Bedeutung wird zuweilen das Epitheton mystica hinzugefügt. So sagt z. B. Theodoretus ep. 146 p. 1032 der apostolische Gruß 2 Cor. 13, 13. sei in allen Kirchen das exordium mysticae liturgiae gewesen. (Deutlicher wird sich dieser Sprachgebrauch aufklären beim Art. Messe.) Ein anderer Name, womit man früher den ganzen öffentlichen Gottesdienst bezeichnete, ist

b) μυσταγωγία. Die Profanscribenten brauchen dieß Wort von der Einführung und Vorbereitung zu den Mysterien. Nicht unpassend brauchen es daher auch die griechischen Kirchenväter von einzelnen Theilen der christlichen Geheimlehre oder auch von der missa fidelium überhaupt. Von der Taufe brauchen es Chrysostomus Hom. 99. Theodoretus in cap. I. Cantic. In andern Stellen wird auch damit ausschließend die Abendmahlsfeier angedeutet. Chrysostomus nennt sie ἱερὰ μυσταγωγία und in der 10. Homilie braucht er den Ausdruck κρατὴρ τῆς μυσταγωγίας, calix sacrae coenae. Auch das Wort

c) ἱερουργία gehört hierher. Das Zeitwort ἱερουργεῖν kommt bei den Profanscribenten im weitern Sinne von der Verrichtung gottesdienstlicher Handlungen vor, und in specie wird es vom Opfern gebraucht. Im N. T. wendet es Paulus Röm. 15, 16. allegorisch auf sein Lehramt an. Von der Abendmahlsfeier besonders braucht es Zonaras ad can. XII. Sardicens. p. 177. Auch dieses Wort wurde

wohl zuweilen im weitern Sinne von allen Bestandtheilen der sogenannten Geheimlehre gebraucht. Chrysostom. hom. 29. in Rom. Basil. in Ps. 115. S. Baumgartens Erläuterungen ꝛc. p. 433–454.

Noch reichhaltiger ist die Nomenclatur in der römischen Kirche, den öffentlichen Gottesdienst betreffend. Jedoch wollen wir hier nur einige der wichtigsten und gewöhnlichsten Benennungen ausheben, weil die übrigen in andern Artikeln eine schicklichere Stelle finden. Hierher ist vor allen Dingen zu rechnen

a) das Wort **Missa.** Die natürlichste und von den Meisten angenommene Ableitung dieses Wortes bleibt immer die von der solennen Entlassungsformel in den christlichen Versammlungen: ite, missa est sc. concio, oder auch missa für missio, wie Andere wollen. Diese Formel mußte schon früh in der christlichen Kirche gewöhnlich geworden seyn, denn die apostolischen Constitutionen erwähnen ihrer bereits, so wie auch Chrysostomus. Ihr Gebrauch ist wahrscheinlich von der Sitte anderer öffentlicher Versammlungen jener Zeit entlehnt, z. B. von den griechischen Volksversammlungen, wo ein Herold, wenn diese auseinander gehen sollten, rief: τοῖς λαοῖς ἄφεσις, und von den römischen judiciis, deren Beendigung auch mit der Formel: I, licet! angedeutet wurde. Durch eine Metonymie wurde nun die ganze Reihe öffentlicher gottesdienstlicher Handlungen mit allen ihren Bestandtheilen missa genannt; daher früh schon die Eintheilung des christlichen Gottesdienstes in missa catechumenor. und fidelium. Diesem Sprachgebrauche gemäß ist es demnach entschieden, daß in der frühern Kirche der christliche Cultus, auch wenn er nicht mit der Abendmahlsfeier in Verbindung stand, missa genannt wurde. So heißt es Conc. Agathens. can. 30. In conclusione matutinar. vel vespertinar. missar. post hymnos capitella de psalmis dicantur, ein Beweis, daß man die gewöhnlich gewordenen gemeinschaftlichen Morgen- und Abendandachten ebenfalls mit dem Namen Missa zu bezeichnen pflegte. Auch ein noch engerer Sprachgebrauch dieses Wortes läßt sich leicht nachweisen, wo es bald von den biblischen Lectionen, bald auch von den erbaulichen Vorträgen darüber gebraucht wird. Die spätere römische Kirche, die unter Messe etwas ganz Anderes versteht (S. den Art. Abendmahl), kann darum ihren eigenthümlichen Begriff von derselben am wenigsten aus dem Sprachgebrauche des christlichen Alterthums rechtfertigen. Ihre Ableitung von dem hebräischen מִסָּה und dem griechischen μύσα muß man darum als verunglückt ansehen. Cfr. Bingh. l. l. l. VIII. c. 1. §. 4. — Hildebrandi sacra publica vet. eccles. p. 5 unter dem Abschnitte missa. Eine andere lateinische Benennung des christlichen Gottesdienstes ist auch:

b) **Sacrificium.** Wenn früh schon das Bestreben in der christlichen Kirche bemerkbar wird, Benennungen aus dem jüdischen Cultus allegorisch auf den christlichen überzutragen; so ist auch dieß Wort ein Beweis davon. Darum sagt auch Bingh. l. l. Vol. V. l. XIII. c. 1. §. 5.: „Der Name Opfer ist ohne Zweifel von den fleischlichen Opfern der Juden entlehnt und auf die geistlichen Opfer der „Christen übergetragen worden, d. i. auf ihr Beten, Loben und Denken, auf die Verkündigung des göttlichen Wortes, auf ihre willige „Ergebung nach Leib und Seele zum Dienste Christi vermittelst der

„Sacramente der Taufe und des heiligen Abendmahls." Wie diese Bemerkung Binghams schon durch Hieronym. ep. 7. und Hilarius in Ps. 140. p. 330 bestätigt wird, so wird sie durch eine Stelle aus Clem. Alexandr. Strom. I. 7. p. 860 völlig außer Zweifel gesetzt; denn hier heißt es: Christiano Sacrificia sunt ipsae preces et laudes, et quae ante cibum fiunt scripturar. lectiones, psalmi et hymni, dum cibus sumitur et antequam eatur cubitum et noctu.

c) Sacramentum. Dieß Wort wird nicht immer in jenem engern dogmatischen Sinne gebraucht, z. B. vom Abendmahl, Taufe u. s. w., sondern es deutet auch in der frühern Kirchensprache alle Theile des öffentlichen christlichen Cultus an, so wie die Ordnung, die dabei zu befolgen ist. Dieser Sprachgebrauch wird schon durch die liturgische Anweisung von Gregor dem Gr. gerechtfertigt, welche liber Sacramentor. genannt wird. S. Menard. Not. in sacram. Gregor. Auch glaubt man, daß schon Ambrosius und Augustinus den zu ihrer Zeit gewöhnlichen liturgischen Büchern den Namen Sacramente gegeben haben.

Was nun die noch jetzt üblichen Benennungen betrifft, so scheint öffentliche äußeren Gottesverehrung die Andachtsübungen in unsern Kirchen hinlänglich zu bezeichnen. Das Wort Gottesdienst braucht man jetzt deßhalb seltener, weil sich leicht ein falscher Nebenbegriff von dem Verdienstlichen des operis operati damit verschwistern könnte. Desto allgemeiner ist der aus dem Lateinischen entlehnte Name Cultus, der ursprünglich gebraucht von der äußern Verehrung der Götter um der Aehnlichkeit willen, auch leicht auf die öffentliche Anbetung des einzigen Gottes, wie ihn das Christenthum lehrt, konnte übergetragen werden. Gewöhnlich denkt man darum sogleich, sobald vom Cultus die Rede ist, an das öffentliche kirchliche Leben in christlichen Staaten, wiewohl zuweilen auch jetzt dieß Wort von dem gesammten Unterrichtswesen, wie es von Kirche und Schule ausgeht, gebraucht wird; daher auch in manchen Ländern von einem Minister des Cultus die Rede ist. — Eine hierher gehörige Benennung, die der neuesten Zeit angehört, ist das Wort Anbetungsweise, welches mit dem Beisatze öffentlich, äußerlich das kirchliche Leben in irgend einem christlichen Religionsvereine gut auszudrücken scheint.

V) Gestaltung des öffentlichen Gottesdienstes in der heutigen christlichen Welt. — Will man hier eine leitende Idee haben, nach welcher sich der christliche Gottesdienst, wie er jetzt besteht, beurtheilen läßt; so dürfte es der eigenthümliche Geist des Christenthums und die einfache kirchliche Einrichtung der ersten 3 Jahrhunderte seyn. Jeder Christenverein, der durch seine äußere Gottesverehrung diese beiden Stücke berücksichtigt, wird gleichsam von selbst jenen geistigern Cultus bilden, der christliche Wahrheit und Tugend fördernd, mehr die höhern als die niedern Seelenkräfte anregt und dem Wahne des schädlichen operis operati entgegen wirkt. Daß hier keine einzige kirchliche Parthei das Urbild eines vollendeten christlichen Cultus erreicht habe, ist außer Zweifel; daß aber einzelne Kirchen demselben näher oder entfernter stehen, ist eben so unbestritten wahr. Das Letztere gilt von jenen beiden Kirchen, die das

höchste Alterthum für sich in Anspruch nehmen, die griechische und die römische. Von beiden nämlich ist es wahr, daß ihr Cultus

a) Manches enthält, was nicht nur keinen Grund im N. T. hat, sondern was auch klaren Aussprüchen desselben geradezu widerstreitet. Man denke hier nur an die Verehrung der Marie, der Heiligen und an die Messe, besonders im Sinne der römischen Kirche, an das Verdienstliche des Operis operati.

b) In ihrem mit Ceremonien überladenen Cultus ist Mehreres erweisliche Nachahmung jüdischer und heidnischer Gewohnheit, gegen welche sich die frühere christliche Kirche so eifrig zu verwahren suchte. In dieser mehr für die Sinne, als für Verstand und Herz berechneten Gottesverehrung geht oft das sittliche Moment ganz verloren.

c) Selbst der Aberglaube wird durch eine solche Anbetungsweise mehr oder weniger genährt. Man denke auch hier wieder an Reliquien, Gnadenbilder, Wallfahrten und dergl.

Daß dieser jetzt geschilderte Cultus sowohl in der katholischen Kirche selbst, als auch von Seiten mancher Häretiker und Schismatiker heftigen Widerspruch fand, lehrt die Geschichte im Allgemeinen, so wie es auch mehrere Artikel dieses Buches beurkunden. Dennoch siegte diese jetzt getadelte Form des christlichen Cultus und nahm endlich jene starre Gestalt an, die Jahrhunderte lang unverändert fortdauerte und zum Theil noch fortdauert. Wenn aber beide Kirchen gerade auf dieses Alterthümliche und länger Bestandene ihres Cultus einen hohen Werth legen, so mögen sie nur nicht vergessen, daß das wahre christliche Alterthum, gegründet auf das N. T. und auf die Praxis der ersten 3 christlichen Jahrhunderte demselben durchaus nicht günstig sei. Wie vieles müßte die griechische und römische Kirche aufgeben, wenn streng nach diesem Grundsatze die öffentliche Gottesverehrung müßte bestimmt werden. Daß nun ein ähnlicher Cultus auch bei den kleinern kirchlichen Partheien stattfindet, die sich um besonderer Gründe willen von der griechischen oder römischen Kirche ausschieden, wie z. B. die Nestorianer, die Monophysiten, und diese wieder getheilt in Jacobiten, habessinische Christen, Kopten, Armenier u. s. w. lehrt ihre Geschichte. Jedoch giebt es auch hier Ausnahmen, besonders bei den kleinern schwärmerischen Secten.

Schon vor der Reformation befleißigten sich die Waldenser und die böhmischen oder mährischen Brüder eines viel einfachern Cultus, als die römische Kirche. Ein ähnliches Bestreben trat aber besonders zu den Zeiten der Reformation hervor. So wie einmal der Grundsatz aufgestellt war, die heilige Schrift sei einzige Erkenntnißquelle des Christenthums, so wurde es auch Maxime, mehr oder weniger Alles das aus dem christlichen Gottesdienste zu entfernen, was dem Geiste des N. T. und der Einrichtung der ersten apostolischen Kirche zuwider sei. Bei der Anwendung dieser Maxime verfuhren aber nicht alle Partheien der protestantischen Kirche auf gleiche Weise, und dieß konnten sie auch, da man alles zum öffentlichen Cultus Gehörige als adiaphoron ansah, bei welchem besonders die evangelische Freiheit sich bewähren müsse. Neben jenem Hauptzwecke übersah man auch andere Einrichtungen nicht, die theils von dem Bedürfnisse der menschlichen Natur überhaupt, theils von den Bedürfnissen der Zeit bedingt wurden. Man fühlte es, daß die Sinne, wie die höhern Seelenkräfte, gleiche Ansprüche bei Anordnung

des öffentlichen Gottesdienstes zu machen hätten. Daher behielt man auch Manches von der römischen Kirche bei, von dem man glaubte, daß es der öffentlichen Erbauung zuträglich sei, oder ohne große Mißverständnisse herbeizuführen, nicht sogleich abgeschafft werden könne. Dieß ist der Grund, warum z. B. die Episcopalkirche in England einen Cultus noch jetzt hat, der gleichsam zwischen Katholicismus und Protestantismus in der Mitte steht. Daraus läßt es sich auch erklären, warum Manches aus der römischen Kirche im Cultus der Lutheraner beibehalten wurde. Einmal geboten schon Auftritte, wie sie sich mit Karlstadt zugetragen hatten, Vorsicht, und dann fühlte man auch, daß nicht Alles zu verwerfen sei, was zeither in dieser Beziehung üblich gewesen war. Am weitesten entfernt sich die reformirte Confession in ihren liturgischen Einrichtungen von der katholischen Kirche sowohl der römischen als der griechischen Form. Sie behauptet daher die höchste Einfachheit, den äußeren Cultus betreffend, bis auf diesen Tag. Am weitesten gehen hier besonders die Presbyterianer in England. Dieß gilt auch von den einzelnen kleinern Partheien, die sich auf irgend eine Art von den 2 Hauptformen der evangelischen Kirche, der lutherischen und reformirten, ausschieden, es sei nun um gewisser dogmatischer oder schwärmerischer Ansichten willen. Mehr oder weniger ist ihr äußerer Gottesdienst mit dem irgend einer Hauptkirche der evangelischen Christen verwandt. Man denke hier an die Methodisten in England, welche die bischöfliche Liturgie beibehalten, an die Arminianer, deren Kircheneinrichtung viel Aehnliches mit der presbyterianisch-reformirten hat u. s. w. Nur die Quäker verachten allen äußern Gottesdienst. S. tabellarischer Abriß der vorzüglichsten Religionen und Religionspartheien der jetzigen Erdenbewohner, besonders der christlichen Welt. Von Carl Gerhard Haupt, Quedlinburg und Leipzig 1821. Taf. II—XVI. Mehreres hier zu Erwähnende, z. B. über das Verhalten unsrer Zeitgenossen zu dem öffentlichen christlichen Cultus, ist bereits in dem Art. christliche Festfeier, welcher überhaupt mit diesem Art. verdient verglichen zu werden, angedeutet worden. Ueber die Veränderung, welche durch die neu eingeführte Agende in der preußischen Monarchie in dem Cultus ist bewirkt worden, wird schicklicher im Art. Liturgie die Rede seyn. Will man im Allgemeinen ein Urtheil über den noch jetzt bestehenden Cultus der evangelischen Kirche fällen, so verdient er einfacher, geistiger und wirksamer durch die Kraft des lebendigen Wortes genannt zu werden, als der Cultus in den übrigen christlichen Kirchen. Ueber die neuern Vorschläge, den protestantischen Cultus zu verbessern, findet man die wichtigsten Schriften verzeichnet in Winers Handbuch der theologischen Literatur. Leipzig 1826. p. 244 und 45.

52.

Custodes.

Kirchlicher Sprachgebrauch dieses Wortes I) in der ältern, II) in der mittlern, III) in der neuern Zeit.

Literatur. Bingh. antiquit. vol. I. l. 2. p. 294. Augusti's Denkwürdigkeiten 11r B. p. 241 (berührt das Wort nur in einigen wenigen Zeilen.) — Du Fresne unter dem Worte custos.

I) Sprachgebrauch dieses Wortes in der ältern Zeit, in den frühern Jahrhunderten. — — Custos mit dem Nebenbegriffe der Aufsicht, der Verwaltung und der Bewahrung des Anvertrauten in irgend einem kirchlichen Amte, kömmt schon früh unter der Benennung Custodes ecclesiae vor. Wie es Bingham l. l. wahrscheinlich macht, so gab es im Alterthume drei amtliche Stellungen, die auf diese Art benannt wurden.

a) Custodes ecclesiar. scheinen in früherer Zeit solche Individuen aus den Laien gewesen zu seyn, die in wichtigen Angelegenheiten der Kirche den Bischöfen mit Rath und That beistanden und die vielleicht einige Aehnlichkeit mit dem haben, was wir jetzt Kirchenvorstand, Kirchenälteste, Curaten zu nennen pflegen. Optatus über die Trennung der Donatisten l. 1. p. 41 erzählt, daß der Bischof Mensurius zu Carthago, als er zur Zeit der diocletianischen Verfolgung seine Kirche verlassen mußte, den Kirchenschmuck und die heiligen Gefäße den Fidelib. Seniorib. empfohlen habe. Bei diesen Worten macht Albaspin. in Optat. p. 133 die Bemerkung: Praeter ecclesiasticos et clericos quidam ex plebe Seniores et probatae vitae res ecclesiae curabant. Auch Augustinus überschreibt einen seiner Briefe: Clero, Senioribus et universae plebi, wo offenbar die Seniores so gestellt sind, daß sie vom Clerus und Volke unterschieden werden. Läßt sich auch ihr Antheil an den kirchlichen Angelegenheiten nicht genau nach den vorhandenen Nachrichten bestimmen, so scheinen es doch vornehme Laien, besonders hochgestellte Beamte, gewesen zu seyn, die den Bischöfen in kirchlichen Angelegenheiten nützlich wurden. Etwas Aehnliches läßt sich wenigstens aus folgender Stelle Conc. Carthag. (a. 403) c. 58. bei Gelegenheit der beizulegenden Donatistischen Streitigkeiten schließen: Debere unumquemque nostrum in civitate sua per se convenire Praepositos Donatistar., aut adjungere sibi vicinum collegam, ut pariter eos in singulis quibusque civitatibus per magistratus vel Seniores locor. conveniant, — Im engern Sinne wird

b) **Custodes ecclesiar.** auch von denjenigen Clerikern gebraucht, welche besonders mit der Aufsicht über ein Kirchengebäude, mit dem dazu gehörigen Inventarium in Schriften, Schmuck, heiligen Gefäßen und dergl. betrauet waren. Gewöhnlich wählte man sie aus den Presbytern, als diese noch eine scharf gebildete Abstufung in der Hierarchie ausmachten. Sie entsprechen dann dem lateinischen Aedituus, sind jedoch von den Kirchendienern, welchen niedrige Verrichtungen, und bei großen prächtigen Kirchen der Hauptstädte die nächtliche Bewachung übertragen waren, zu unterscheiden, da diese im eigentlichen und wahren Sinne custodes genannt wurden.

c) Ganz besonders nannte man diejenigen Cleriker Custodes, die zur Beaufsichtigung derjenigen Orte bestellt waren, denen man schon im christlichen Alterthume eine besondere Heiligkeit zuschrieb. Dahin gehörten z. B. Bethlehem, Golgatha, der Oelberg, das Grab Christi u. s. w. Nach Eusebius, Gregor von Nyssa, Hieronymus wurden diese Orte von den Gläubigen fleißig besucht und die dabei angestellten geistlichen Inspectoren hießen vorzugsweise Custodes locor. sacror. Auch hieß der Cleriker, der in Jerusalem das Kreuz Christi aufzubewahren hatte, Custos crucis, und auch die Geistlichen, welche die Gräber der Märtyrer und überhaupt die vorhandenen Reliquien beaufsichtigten, hießen custodes sepulcror., Martyrum und reliquiarum.

II) **Mittlere Zeit.** Waren auch jetzt mehrere der frühern Bedeutungen von Custos außer Gebrauch gekommen; so stellt sich doch ein eigenthümlicher Sprachgebrauch des Wortes auch in diesem Zeitraume heraus. Zu geschweigen, daß in der Latinität des Mittelalters das Wort Custos, mit andern Worten zusammengesetzt, von hohen und niedern Staatsämtern gebraucht wird, z. B. Custos regni (für König oder Vicekönig), Custos Palatii, Custos corporis regii i. q. Vestiarius, custodes dominicor. regis (königl. Domänenverwalter) und dergl., so kömmt es doch auch in eigenthümlichen und verschiedenen Beziehungen vor:

a) **In den Klosterregeln,** in welchen sich, wie bekannt, ein besonderer Sprachgebrauch bildete. Hier findet man Custos, mit andern Worten zusammengesetzt, sehr häufig. Wir heben, um nicht zu weitläufig zu werden, nur einige solche Zusammensetzungen aus:

aa) Custodes puerorum waren die Lehrer der Knaben, die in den Klöstern ihre Erziehung erhielten (s. den Art. Schulen). Jedoch kömmt Custos für Jugenderzieher auch bei klassischen römischen Autoren, z. B. in der Stelle bei Horaz, vor:

Imberbis juvenis tandem custode remoto
Gaudet equis etc.

bb) Custodes dormitorii et laboris, Mönche, welche die Aufsicht über das Schlaflocal oder über die Beschäftigungen der übrigen Mönche hatten. — Eben so kömmt auch

b) **Custos** vor in der im Mittelalter üblich gewordenen Vita canonica, in der Verfassung der Domcapitel (s. diesen Art.), wo die Stelle eines Custos eine von den sogenannten Dignitäten war. (Dignität und Personat werden nämlich so unterschieden, daß jene ein Amt bezeichnet, mit welchem die eigentliche äußere Gerichtsbarkeit verbunden ist, dieses aber nur das Amt, das nichts anderes, als einen bloßen

Vorzug vor Andern oder Vorrang, aber kein Recht der Theilnahme am Kirchenregimente giebt, wie bei mehrern Domherrnstellen der Fall ist. Vergl. die Artt. Domcapitel und Decan.

III) In der neuern Zeit. — Auch jetzt dauert der Name Custos fort und zwar

a) in der römisch-katholischen Kirche, wo

aa) in den noch bestehenden, aber freilich sehr veränderten Capiteln hin und wieder noch für die Stellung der einzelnen Domherren, obgleich als antiquirter Titel, die Benennung Custos beibehalten worden ist. Auch wird noch an einzelnen Orten Custos genannt

bb) derjenige Geistliche, der bei den Horis canonicis die Glocken läuten, die Lampen anzünden und wieder auslöschen, die Opfer und Almosen unter die untern Geistlichen vertheilen und allemal Brod und Wein zum Meßopfer in Bereitschaft halten muß. Vorzüglich mag dieß in Klöstern der Fall seyn. In noch engern Sinne wird Custos

cc) von den Clerikern gebraucht, welchen die Aufbewahrung der Meßgewande, Chorröcke, Altartücher, und überhaupt alles dessen, was zum Schmucke und zur Zierde der Kirche gehört;

b) in der protestantischen Kirche, wo sich auch die sonst sogenannten Kirchner oder Küster amtlich mit dem lateinischen Namen Custos (zuweilen auch Custor geschrieben, woraus das deutsche Küster entstanden seyn mag) unterschreiben. Es ist hier bald

aa) ein für sich bestehendes Amt, das die Gesammtthätigkeit eines Mannes fordert, und kömmt gewöhnlich nur in Städten vor. Zuweilen haben diese Custodes, wenn sie an Pfarrkirchen angestellt sind, die Geburts- und Sterbelisten zu führen. Sie haben den ordinirten Geistlichen beim äußern Gottesdienste die nöthige Hülfe zu leisten. Auch ist ihnen das Kircheneigenthum, inwiefern es in Altarschmuck und werthvollen heiligen Gefäßen besteht, anvertraut, weshalb sie oft eine nicht unbedeutende Caution stellen müssen. Sonst war es sogar hier und da, z. B. in Leipzig der Fall, daß sie bei ihrem Amtsantritte sich einer Prüfung unterwerfen mußten. Es liegt ihnen ferner das Verlösen der Kirchenstühle ob, und es sind ihnen hin und wieder eigenthümliche Vorrechte zugestanden worden, wie der sogenannte Neujahrsumgang und ähnliche. Ihre Rechte sind darum in einer eigenen Monographie von G. H. Brückner unter dem Titel behandelt worden: De hierophylacibus sive templi custodibus. — Custos wird jedoch auch so gebraucht,

bb) daß es eins der einzelnen Aemter ist, deren eine Person mehrere verwaltet. So ist es in kleinen Städten des protestantischen Deutschlands nicht selten, daß der Kirchner, Küster, Sacristan zugleich auch mit den Elementarunterricht in den untern Classen der Stadtschule besorgt. Bei den Schullehrern auf dem Lande, die an einer sogenannten Mutterkirche angestellt sind, ist mit dem Schuldienste auch zugleich der hier erforderliche Kirchendienst verbunden.

Noch ist zu erwähnen, daß in den wenigen Domcapiteln, die in der protestantischen Kirche übrig sind, auch der Name Custos von einzelnen Domherren vorkömmt, wo aber nichts weiter damit als eine Abstufung des Ranges und der Einkünfte damit bezeichnet wird.

53.

Decanus.

Verschiedener Sprachgebrauch dieses und einiger damit verwandten Wörter.

I. Sprachgebrauch von Decanus bei Profanscribenten. II. Sprachgebrauch desselben Wortes im kirchlichen Leben. III. Decanissinnen. IV. Sprachgebrauch einiger damit verwandten Wörter.

Literatur. Jo. Guil. Hofmann: de decanis et decanissis. Wittenberg 1739 (Eine nicht unwichtige Monographie über diesen Gegenstand, die der Verfasser nachzulesen und zu benutzen Gelegenheit hatte.) Codinus Curopalata de officiis et officialib. curiae et ecclesiae Constantinopolitanae. Paris 1648. p. 9, 16 und öfterer. Bingh. antiquit. eccles. Vol. 2. p. 44—45. Vol. III. p. 63. — Suicer und Du Fresne unter den Worten δέκανος und decanus. Encyclopädie von Ersch und Gruber, Art. Decanus. — Augusti's Denkwürdigkeiten, 11r B. (nur einige Zeilen.)

I) **Sprachgebrauch von Decanus bei Profanscribenten.** — Ueber die Etymologie dieses Wortes ist zwischen namhaften Philologen gestritten worden. Scaliger findet es der griechischen Sprachweise zuwider, das Wort von δέκας abzuleiten, sondern nimmt vielmehr an, daß nach der Analogie von primanus, secundanus etc. sich auch decanus gebildet habe, und daß es in dieser Form mit mehrern andern ähnlichen Worten zu den neuern Griechen übergegangen sei. Salmasius hingegen behauptet, daß die Ableitung von δέκα natürlicher erscheine, und daß es nach der Voraussetzung Scaligers nicht decanus, sondern decimanus heißen müsse. Wie dem auch sei, wir haben es mehr mit dem Sprachgebrauche als mit der Etymologie des Wortes zu thun. Es kömmt aber bei Profanscribenten dieß Wort vor

1) **in der ägyptischen Astrologie**, wo es die 36 Untergötter nach der Eintheilung des Thierkreises in 30 Theile anzeigt. Jedes Zeichen war nämlich in 3 Theile, jeder von 10 Graden, eingetheilt, und in jedem dieser Gradtheile regierte einer von den untern Göttern. S. Firmicius de errore profanar. relig. Edit. Grovov. 1709. l. II. 4. Bei Origenes u. a. werden die Namen verschieden angegeben. Nach ihnen wurde bei der Geburt das Prognosticon ge-

stellt. (S. Dupuis Origine de tous les cultes VII, 89—150. — Es kömmt Decanus auch vor

2) **im Kriegswesen der Römer.** A numero nomen positum est, drückt sich Hofmann in der angeführten Monographie bei dieser Stelle aus und führt aus Vegetius de re militari l. II. c. 13. die Worte an: Qui decem praeest militib. sub uno papilione degentib. decanus nominatur etc. Dieß scheint zu der Zeit gewöhnlich geworden zu seyn, als die Manipel auf 10 herabgesetzt und griechisch *δεκανία* genannt wurde, was nach Lips. de militia Rom. l. I. dial. II. im Zeitalter der Antonine geschehen sei. Es würden diesem nach die decani militum unsern Unterofficieren ähnlich seyn, wiewohl bemerkt werden muß, daß sich der Sprachgebrauch von Decanus anderwärts dahin fixirte, nicht blos einen Vorsteher von 10 Individuen darunter zu verstehen, sondern überhaupt jeden, dem die Aufsicht über eine gewisse Anzahl von Menschen, sie sei nun geringer oder größer, anvertraut ist. Der Beweis dafür läßt sich aus den sogenannten Sclavenfamilien der Römer führen. Bekanntlich hielten reiche Römer eine große Masse von Sclaven, denen gewisse Geschäfte und Bedienungen oblagen. Sie waren darum in Lecticarii, Pedissequi, Lectores und andere Classen vertheilt, und derjenige Sclave, der über solche Abtheilungen, die aus weit mehr als 10 Individuen bestanden, die Aufsicht führte, hieß Decanus, zuweilen auch Decurio.

3) **Am oströmischen Kaiserhofe hießen eine Art Hofbedienten, die man zur Ausführung von allerhand Aufträgen gebrauchte, Decani.** Sie scheinen nach unserer Sprachweise niedere, militärisch organisirte Polizeidiener am kaiserlichen Hofe gewesen zu seyn, welche Schuldige vorzuladen, zu verhaften, zu bewachen, ja hinzurichten hatten, daher auch nicht selten der Name Lictor von ihnen gebraucht wird. Sie müssen in großer Menge vorhanden gewesen seyn, weil von ihnen der Ausdruck *ὄχλος τῶν δεκάνων*, turba decanor., vorkömmt. Auch sprachen zuweilen die griechischen Kirchenväter in verächtlichen Tone von ihnen. Chrysostom. Hom. 13. in Hebr. p. 817. — Da nicht nur ihre Vorgesetzten, sondern jedes einzelne Individuum derselben den Namen Decani führten, so ist die Frage aufgeworfen worden warum man ihnen diese Benennung beilegte. Die gewöhnliche Erklärung ist die, daß man annimmt, diese Polizeidiener seien gewöhnlich aus den Decanen der Leibwache genommen worden. (Cod. Justin. XII. 27. leg. 1. 2. — Cod. Theod. 6, 33, 1.) — Hofmann aber in der oben angeführten dissert. giebt einen andern Grund an: Er zeigt, daß am Hofe zu Constantinopel der Stab das äußere Zeichen einer gewissen Amtsgewalt gewesen sei, und je nachdem dieser Stab von Silber, vergoldet oder von Holz war, habe er ein höheres oder niederes obrigkeitliches Amt angezeigt. *Δεκανίκιον* sei ein solcher Stab genannt worden und davon habe sich der Name decani gebildet, doch so, daß er nur von denen gebraucht wurde, die als niedere Gerichtsdiener bezeichnet wurden und darum nur eines hölzernen Stabes sich bedienen durften. Einige Wahrscheinlichkeit gewinnt diese Conjectur allerdings, indem Cedrenus dieselben Hofbedienten, die am Hofe zu Constantinopel Decani hießen, *ῥαβδούχους* (virgarios, lictores) nennt.

Da die Kirche gern in ihren äußeren Einrichtungen die Hof- und Staatsverfassung nachahmte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die niedern Kirchendiener an den Tempeln in Constantinopel auch den Namen Decani führten, woraus sich dann sehr leicht erklären würde, warum unter andern die Copiatae, von denen in einem eigenen Artikel gehandelt worden ist, den Namen Decani erhielten. Inzwischen bleibt immer die Schwierigkeit übrig, warum nur die niedern Diener der Gerechtigkeit, nicht aber die höheren, da sie doch auch den Stab als Zeichen der Amtswürde führten, Decani genannt wurden.

4) **Im mittelalterlichen Latein hießen Decani die Richter in minder wichtigen Streitigkeiten unter 10 Familien, die den engsten Kreis der damaligen bürgerlichen Ordnung ausmachten.** So bei den Angelsachsen, welche in Tithings und Hundrede (das Hundred aus 10 Tithings bestehend) eingetheilt waren. Der Vorsteher des Hundreds hieß Hundredar, der Vorsteher des Tithing Borsholder. Decanus Friborgi (der 10 Freibürger, freien Hausväter) heißt es in den Gesetzen Eduard des Bekenners. Damit stimmt auch Walafried Strabo überein, de reb. Eccles. l. ult., wo es heißt: Decuriones vel Decani, qui sub ipsis vicariis (pagor.) quaedam minora exercent, minorib. presbyteris titulorum possunt comparari.

II) **Sprachgebrauch des Wortes Decanus im kirchlichen Leben.** Hier kömmt dieß Wort vor

a) **in manchen Klostereinrichtungen.** — Wie in der römischen Militärverfassung je 10 einem Decanus untergeben waren, so wurden auch in den Klöstern der frühesten Zeit je 10 Mönche von einem Decanus geleitet. Bei Hieron. ep. 22. ad Eustach. heißt es: Prima apud eos confoederatio est obedire majoribus, et quicquid jusserint facere; divisi sunt per decurias, ita ut decem hominib. decimus praesit. — Augustin. de moribus ecclesiae l. 1. c. 31. Opus antem suum tradunt eis, quos decanos vocant, eo quod sint denis propositi. Die Regel Benedicts ahmte diese Einrichtung nach. Die Klosteräbte hatten diese Decane zu wählen und investirten dieselben mit einer Ruthe, Harduin. Acta Concil. Tom. IV. p. 1011. Sie hießen auch coenobitar. patres und Proabbates, und ihr Amt wird hin und wieder als sehr beschwerlich geschildert, da die ihnen untergebenen Mönche in ihren Sitten nichts weniger als lobenswerth, sondern sehr widerspenstig erschienen. Sei es nun, daß die Aebte selbst von der Amtsgewalt der Decane Verminderung ihres Ansehens fürchteten, oder daß die Mönche eine solche Beaufsichtigung lästig fanden, kurz die Decanaleinrichtung in den Klöstern hörte frühzeitig wieder auf. Die Cistercienser-Mönche hatten sie niemals angenommen, und bei den Mönchen auf dem Monte Cassino und zu Fulda hatte das Wort Decanus eine andere Bedeutung. Aus den Einrichtungen des Klosterlebens ging das Wort

b) **decanus auch in die sogenannte vita canonica über,** die durch Chrodegang, einen Bischof zu Metz im 8. Jahrhundert ihre Ausbildung erhielt. Wir führen hier in der Kürze nur das Nöthigste an, weil davon noch einmal im Art. „Domcapitel" die Rede seyn muß. Höchst wahrscheinlich wurde anfangs, wie in den

Mönchsklöstern, jeder, der über mehrere andere Canoniker die Aufsicht zu führen hatte, Decanus genannt, und über diese einzelnen Decani stand ein Decanus major, der, nachdem die Pröpste (die höchste amtliche Stellung in einem Capitel), weltliche Angelegenheiten zu besorgen anfingen, mehr die cura animarum bekam. Er behielt bei der laxer gewordenen Einrichtung der vita canonica, wo die Unterdecanen aufhörten, den Titel Decan oder später Dechant entweder zur Bezeichnung der zweiten Dignität in einem Capitel, wenn noch ein Praepositus da war, oder zur Bezeichnung der ersten Würde, wenn die Präpositur in einem Capitel nicht mehr üblich war. Daher schreiben sich noch jetzt die sogenannten Domdechanten in den Capiteln der römischen und in den noch übrig gebliebenen Capiteln in der protestantischen Kirche. (Vergl. den Art. Domcapitel.) — Noch haben wir

c) die **decani rurales** zu bemerken, von denen wir jedoch blos andeutend in dem Art. Chorepiscopus bereits gesprochen haben. Als im 11. Sec. im Abendlande diese Landbischöfe durch geflissentliches Bestreben der Stadtbischöfe verdrängt wurden, suchten die letztern durch gewisse Cleriker die Landkirchen und Pfarrer derselben zu beaufsichtigen, und diese von den Bischöfen abhängigen und erwählten geistlichen Inspectoren für die Kirchengemeinden auf dem Lande wurden theils Archipresbyteri (s. den Art. Presbyter), theils auch decani rurales genannt. Der Streit, ob Archipresbyter und decani rurales identisch gebraucht werden, wird sich im Art. Presbyter erledigen. Nur so viel ist von Hofmann in der Monographie de decanis etc. p. 27 gezeigt worden, daß diese später sogenannten Landdechanten kaum noch einen Schatten von der ehemaligen Amtsgewalt der Chorepiscopen besaßen. Ueber die Dechante auf dem Lande hat Müller in seinem Lexicon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie 2r B. p. 3 ff. einen lehrreichen Art. von der Bedeutung dieses Amtes in älterer und in neuerer Zeit gegeben. Der Titel

d) **Decanus kömmt auch in mehrern höhern geistlichen Collegiis vor**, z. B. in dem ehemaligen aus Erzbischöfen mit zusammengesetzten Churfürsten-Collegium, wo gestritten wurde, ob dem Erzbischofe von Mainz das Decanat zukomme. Auch das Cardinals-Collegium in Rom hat seinen Decan und Mayer in einer dissert. de decano cardinali hat Alles erschöpft, was die Amtspflichten und Vorrechte desselben betrifft. Nicht minder wird der Präsident in dem Appellationsgerichte zu Rom, das den Namen Rota führt, Decanus genannt. Von den kirchlichen Einrichtungen ging der Amtsname Decanus, so wie mehreres Andere

e) **auch auf die Universitäten über**, wo Decani die Vorsteher der einzelnen Facultäten heißen. In Ansehung ihrer amtlichen Stellung haben sie viel Aehnlichkeit mit den Decanen an den Cathedralkirchen; denn es steht ihnen die Befugniß zu, die übrigen Mitglieder einer Facultät zusammen zu rufen, Vorträge über gewisse Angelegenheiten zu halten, durch Stimmenmehrheit Beschlüsse zu fassen und das Siegel der Facultät zu verwahren. — Endlich kömmt dieß Wort auch

f) **als geistlicher Amtsname auch in der protestantischen Kirche vor**, und ist da gleichbedeutend mit unsern

Specialsuperintendenten oder auch mit den Landdechanten der deutsch-katholischen Kirche. Bei der sächsischen Ständeversammlung im J. 1833, wo bei Berathung kirchlicher Angelegenheiten auch eine Verkleinerung der größeren Ephorien beschlossen wurde, schlug man auch für solche, auf wenig Stellen beschränkte geistliche Inspectorate den Namen Decane und Decanate vor. Allein mit Recht erhob man sich gegen diese ursprünglich soldatische Benennung, und bis jetzt ist der alte Name geblieben, der, wie wenig er auch ächt römisch seyn mag, doch die Sache gut bezeichnet. Die protestantische Kirche Baierns wird darum wohl auch fernerhin ihre Decane allein behalten.

III) Decanae, Decanissae. — Schon die Römer hatten unter ihren weiblichen Sclaven einige, die sie, wie wir bei den männlichen Sclaven gezeigt haben, in eben demselben Sinne **decanae** hießen. — Wie nun in späterer Zeit die Mönchsklöster ihre **Decanos** hatten, aber bald wieder abschafften, so finden wir diese Erscheinung ebenfalls in den Nonnenklöstern. Noch deutlicher tritt aber das Wort **decanissa** als weiblicher Amtsname dann hervor, als die sogenannte canonische Lebensart, von welcher bald in einem ausführlichen Art. die Rede seyn wird, auch bei dem weiblichen Geschlechte Eingang fand. Hier hießen die Vorsteherinnen solcher weiblichen Congregationen **decanissae, Abbatissae, Praepositae, Priorissae,** so wie es die eingeführte Sitte an Orten, wo solche Vereine von Canonissinnen stattfanden, mit sich brachte. Jedoch ist es vorherrschender Sprachgebrauch geworden, daß in den meisten deutsch-katholischen und protestantischen weiblichen Stiftern die **decana, decanissa** (Dechantin) dem Range nach die Zweite oder Dritte war. So in der Abtei Quedlinburg, wo nach der Aebtissin die Pröpstin folgte und dann erst die **decanissa.** In den Abteien Gandersheim aber und Heresford folgten sie sogleich nach der Aebtissin. In manchen weiblichen Stiftern fehlte diese amtliche Benennung auch ganz. Uebrigens waren diese Decanissinnen ganz das, was die männlichen Decane in ihren Stiftern waren, wie dieß in einem andern Art. weitläufiger wird gezeigt werden.

Noch muß erinnert werden, daß das Wort Decan außer den angeführten Bedeutungen in der Gerichtsverfassung mehrerer Staaten, z. B. in Belgien und in vielen Localeinrichtungen des bürgerlichen und kirchlichen Lebens vorkömmt und zwar in der allgemeinen Bedeutung von Haupt, Vorsteher, Aufseher. So findet man in belgischen Urkunden aus dem 17. Jahrhundert **decani aurifabrorum, decani leprofor.** Ja selbst in lächerlicher Beziehung kömmt dieß Wort vor und hat darum gleiches Schicksal mit der Benennung Abt. Narrenabt.

IV) Sprachgebrauch einiger mit Decanus verwandten Wörter. Dahin dürfte zuförderst gerechnet werden müssen

1) **Decania.** Es kömmt wie **decanus** in verschiedener Bedeutung vor und bezeichnet zunächst:

a) die Manipel von 10 Soldaten, über die ein **decanus** gesetzt war. **Lex. Wisigothor. l. 9. tit. 2. §. 4.** heißt es darum: **Decanus relinquens decaniam suam de hoste ad domum suam refugerit etc.**

b) Die amtliche Stellung eines Mönchs über 10 andere Mönche. **Adelbert Abbas Heidanhensis p. 365 decania, in qua rigor correctionis esse deberet, cuique levissimo timidissimoque credebatur.**

c) Im Mittelalter die 10 Familien, über die ein Unterrichter (decanus) gesetzt war. Leges Henric. I. regis. Anglor. c. 6. Centuriae in Decanias vel Decimas distinguuntur. Vergl. damit bei Du Fresne die Worte Friborgh und Hundredus.

d) Der Sprengel und die Amtsbefugniß der sogenannten decanor. rural. über eine gewisse Anzahl von Landgemeinden und Pfarrer, nachdem die Chorepiscopi auf Betrieb der städtischen Bischöfe waren abgeschafft worden. Capit. Caroli C. tit. 5. §. 3. (Qui autem (presbyteri) longius ab urbe commanent, statuant episcopi loca convenientia per decanias etc.) Das Wort decanatus zur Bezeichnung der Decanatswürde auf Universitäten hat der Verfasser in den Wörterbüchern der mittelalterlichen Latinität nicht gefunden.

2) **Decanicum** hieß das Gefängniß, in welche niedere Geistliche, die etwas verbrochen hatten, gesetzt wurden. (Conc. Agath. a. 506. c. 3. — Conc. Matiscon. Mascon. a. 581. c. 5.) — Es kömmt dieß Wort vor Cod. Theodos. l. XVI. tit. 5. leg. 30. in Novella 79. c. 3. Es scheinen Gefängnisse dieses Namens schon in Constantinopel am Hofe gewesen zu seyn, von welchen sie auf die Disciplinaranstalten für den niedern Clerus an den größeren Kirchen übergingen und sich dann weiter im Morgen- und Abendlande verbreiteten. Unter dieser Voraussetzung würde sich auch die Etymologie des Wortes, welche streitig ist, sehr leicht erklären. Es stammte dann ab von decanis oder den niedern Hof- und Kirchendienern, die zugleich Gefangenwärter waren. Man hätte demnach nicht nöthig, seine Zuflucht zu der Ableitung von δίκη zu nehmen, nach welcher das Wort nicht de, sondern dicanicum zu schreiben wäre.

54.

Diaconissinnen.

I. Name und Begriff der Diaconissinnen. II. Streitige Ansicht über die Ordination derselben. III. Erfordernisse zu diesem Kirchenamte. IV. Verrichtungen der Diaconissinnen. V. Ihre Dauer in der christlichen Kirche. VI. Spuren von dem Namen und den Verrichtungen der Diaconissinnen in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Casp. Ziegler de diaconis et diaconissis veter. eccles. Viteb. 1678. — Odelon. dissert. de diaconissis primitivae ecclesiae Lips. 1700. — Bingh. Origin. II. 341 seqq. — Starcke's Kirchengeschichte des 1. Jahrhunderts 3r Thl. p. 52 ff. Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterthümer p. 100 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 11r B. p. 212—222.

I) Name und Begriff. α) διάκονοι, Dienerinnen, Gehülfinnen. Auch sie werden schon im apostolischen Zeitalter erwähnt. Röm. 16, 1. 1 Tim. 5, 4 ff. Tit. 2, 3. Die gewöhnliche Benennung diaconissae (die übrigens nicht im N. T. vorkömmt) ist zweideutig gewesen, indem man so auch zuweilen die Weiber der Diaconen hieß, da diese letztern noch sehr spät, als schon die Bischöfe und Presbyter den ehelosen Stand vorzogen, zum Heirathen angehalten wurden. Conc. Turonense can. 13—19. Antisiodorense can. 21. So findet man auch zuweilen die Benennung episcopa, presbytera, ohne daß daraus auf kirchliche Aemter für Personen des weiblichen Geschlechtes dürfte geschlossen werden. — Im engern Sinne aber werden, wenn man die Stellen des N. T. und die Nachrichten aus dem christlichen Alterthume darüber vergleicht, unter **Diaconissinnen solche Frauen verstanden, die in den christlichen Gemeinden sich mit der Armen- und Krankenpflege beschäftigten und zum äußern Dienste in den gottesdienstlichen Versammlungen, besonders in Beziehung auf ihr Geschlecht, gebraucht wurden.** Daher hieß auch eine solche Gehülfin im griechischen ἡ διάκονος, ministra. Plin. epistolar. l. 10. ep. 97. Man hieß sie auch vorzugsweise viduae, weil man gewöhnlich Wittwen dazu wählte, indem diese weniger an ihren öffentlichen Verrichtungen behindert zu seyn schienen. Daher wurde auch viduatus der Amtsname für die Geschäfte der Diaconissinnen. Ter-

tullian. l. 1. ad uxor. c. 7. und sein Buch de velandis virginibus c. 9. Epiph. haeres. 79. n. 4. Ignatius ad Smyrn. n. 13. Außer diesen gewöhnlichen Benennungen hießen die Diaconissinnen zuweilen auch προκαθήμεναι Conc. Laod. can. 11., weil sie in den gottesdienstlichen Versammlungen so zu sitzen pflegten, daß sie eine Art Aufsicht über ihre Mitschwestern während des Gottesdienstes führen konnten. Auch hießen sie πρεσβύτιδες von ihrem Amte, nicht πρεσβύτεραι oder πρεσβυτέριδες, welches Weiber der Presbyter bedeuten würde. Uebrigens ist es noch nicht ermittelt, ob diese Einrichtung aus dem Judenthume stammte, oder ob sie nur in dem christlichen Geiste ihren Ursprung hat. Das Letztere haben Grotius (Comment. in Rom. 16, 1.) und mit ihm viele andere Exegeten angenommen.

II) Urtheil über die Ordination der Diaconissinnen. Man hat darüber gestritten, ob die Diaconissinnen seien wirklich ordinirt worden. Baronius und Andere haben nach scholastischen und canonischen Lehrsätzen der päpstlichen Kirche geleugnet, daß Ordinationen mit Auflegung der Hände jemals üblich gewesen wären, und sie berufen sich deshalb auf den 19. Canon des Conc. Nicaen. Allein genau betrachtet handelt dieser Canon nur von den Paulinisten, die zur rechtgläubigen Kirche übertraten. In Absicht auf die darunter befindlichen Cleriker bestimmte man, daß, wenn anders kein wichtiges Hinderniß obwaltete, sie von den Bischöfen der rechtgläubigen Kirche sollten ordinirt werden. Dabei geschieht einiger Diaconissinnen Erwähnung, die als solche sich nur nach ihrem Anzuge, nach ihrer Kleidung zeigten, ohne daß man wisse, ob sie mit Auflegung der Hände ordinirt worden wären; diese müsse man als bloße Laien ansehen. — Andere dagegen, wie Suicer, Bingham und Mehrere, haben das Gegentheil angenommen. Der Streit scheint aber am besten geschlichtet zu werden, wenn man sich näher über den Begriff Ordination verständigt. Versteht man darunter im Allgemeinen die feierliche Einweihung zu irgend einem Kirchenamte durch Auflegung der Hände, so ist die Ordination der Diaconissinnen unleugbar, und es werden von ihnen die Ausdrücke χειροτονία, χειροθεσία vorzugsweise gebraucht. Constit. Apost. l. 8. c. 19. Conc. Trull. can. 14. Sozom. hist. eccles. l. 8. c. 9. Versteht man aber im engern Sinne unter Ordination die eigentliche Priesterweihe, so wurde diese den Diaconissinnen nie zu Theil. Dieß läßt sich darthun, theils aus der Beschaffenheit der Verrichtungen selbst, welche ihnen übertragen wurden, theils auch aus besondern Zeugnissen. So sagt Epiph. haeres. 78. von den Diaconissinnen: „sie sind bejahrte Weibspersonen, aber weder Presbyterinnen noch Priesterinnen.

III) Erfordernisse zu diesem Kirchenamte. Diese lassen sich auf 3 Punkte zurückführen, auf den Ruf, auf die ehelichen Verhältnisse und auf das Alter der zu wählenden Kirchendienerinnen. Im Geiste der Apostel wählte man Personen von unbescholtenem Rufe, was auch die von ihnen gebrauchten Beiwörter πιστὴ, τιμία, ἁγνὴ andeuten. — In Beziehung auf 1 Timoth. 5, 9—10 wählte man dazu besonders Wittwen, wo möglich auch nicht ohne Kinder, damit man von ihnen Geduld und Erfahrung bei der Pflege kranker, hilfsbedürftiger Personen erwarten dürfe. Auch nahm man Rücksicht darauf, daß sie nur **einmal** verheirathet gewesen waren. Tertullian

ad uxor. l. 1. c. 7. Epiph. expositio fidei n. XXI, wo es ausdrücklich heißt χηρευσοῦσα ἀπὸ μονογαμίας, vidua facta post semel matrimonium initum. Anders verstand es Theodoretus (s. den Art. Clerus). Später wählte man auch Jungfrauen zu Diaconissinnen, so daß es nach und nach Observanz geworden zu seyn scheint, dieselben entweder aus dem Wittwen- oder Jungfrauenstande zu nehmen. Epiph. expositio fidei n. 21. Jedoch war das Letztere früher nicht geschehen; denn Tertull. de velandis virginib. c. IX. findet es sehr auffallend, daß man irgendwo eine Diaconissin von noch nicht 20 Jahren gewählt habe, und tadelt den dortigen Bischof, der da habe verhüten sollen, ne tale nunc miraculum, ne dixerim monstrum, in ecclesia denotaretur. Vielleicht, daß die spätere Rücksicht auf Jungfrauen zu dem Amte der Diaconissinnen selbst eine Nachahmung der römischen Vestalinnen war. — Was das erforderliche Alter betrifft, so scheint man von der Zahl der früher bestimmten Lebensjahre allmählig nachgelassen zu haben; denn bei Tertullian. de velandis virginibus c. 9. und im cod. Theod. l. 16. tit. 2. leg. 27. ist das 60ste, in Justiniani nov. 6. c. 6. und nov. 123. c. 13. das 50ste und 40ste Lebensjahr, und nach Sozom. l. 8. c. 9. ist ein noch jüngeres Alter festgesetzt.

IV) Verrichtungen der Diaconissinnen. Nach den darüber vorhandenen Zeugnissen hatten sie wenigstens zuweilen

1) die Catechumenen des weiblichen Geschlechts vor der Taufe mit zu unterrichten. Bei der Taufe selbst, als diese noch durch das Untertauchen geschah, mußten sie, um des äußeren Anstandes willen, beim An- und Auskleiden Hülfe leisten. Hieronym. comment. in Rom. 10, 11. Conc. Carthag. 4. can. 12. Justin. novell. 6, c. 6. Const. apost. l. 3. 15.

2) Führten sie eine gewisse Aufsicht über das Privatleben der christlichen Frauen. Auch waren sie die Mittelspersonen zwischen diesen und den Bischöfen und Presbytern. Ja hatten letztere mit Laien des weiblichen Geschlechts nothwendige Unterredungen, so war dabei die Gegenwart der Diaconissinnen erforderlich. Epiph. haeres. 79. n. 3. Cpnst. apost. l. 3. c. 15—19. l. 2. c. 26.

3) Nicht minder lag ihnen ob die Pflege der Märtyrer und Bekenner, der Reisenden und Kranken, besonders wenn diese Personen weiblichen Geschlechtes waren. Lucianus de vita Peregrini Tom. IV. opp. edit. Basiliens. p. 276. Libanii oratio 16. Hieronym. ep. 11 ad Nepotem.

4) In den gottesdienstlichen Versammlungen selbst hatten sie auf gute Ordnung bei den Anwesenden ihres Geschlechts zu sehen. Sie standen daher theils in derselben Absicht, wie die Diaconen, an den Thüren, theils hatten sie auch eigenthümliche und erhöhte Sitze, von wo aus sie die weibliche Versammlung überblicken konnten. Const. apost. l. 8. c. 28. Pseudoignatius ad Antiochenos n. 12.

V) Ihre Dauer in der christlichen Kirche. — In der abendländischen Kirche wurden sie schon im 5. und 6. Jahrhundert beschränkt oder völlig aufgehoben, wozu außer andern Ursachen besonders der Umstand am meisten mitwirkte, daß man damals schon dem klösterlichen Leben einen immer höhern Werth beilegte. Besonders war dieß in Gallien der Fall. Cfr. c. 26. der Synode zu

Orange a. 441. Can. 21. der Synode zu Epaon a. 507. — Can. 73. der Synode zu Worms a. 560. — In der morgenländischen Kirche finden wir hingegen Diaconissinnen bis ins 12. Sec. Balsamonis respons. ad interrogat. Marci c. 35. und Comment. in concil. Chalced. c. 15. Die Worte des 11. Canon der Synode zu Laodicea, welche verbieten, feminas praesidentes zu ordiniren, müssen nicht nothwendig von der Aufhebung aller Diaconissinnen verstanden werden, sondern sie lassen auch noch andere Erklärungen zu.

VI) Spuren von dem Namen und den Verrichtungen der Diaconissinnen in den verschieden christlichen Kirchen der heutigen Welt.

Zu den Ursachen, warum dieß kirchliche Amt der Diaconissinnen nach und nach aufhörte, dürften noch zu rechnen seyn

1) die frühzeitig abgeschafften Agapen, wodurch ein Theil ihrer sonstigen Geschäfte wegfiel. Die neue Form, unter welcher nun die Eucharistie gefeiert wurde, gestattete ihnen weit weniger Thätigkeit, da sie nach den alten Kirchengesetzen nicht Dienerinnen des Altars und des Heiligen, sondern nur der Gemeinde und der Geistlichen seyn sollten.

2) Die veränderte Armenpflege, die früher blos der Kirche überlassen war, seit Constantin aber unter Aufsicht des Staats gestellt wurde.

3) Die Einführung der Kindertaufe, wodurch abermals sonstige, sehr nothwendige Dienste der Diaconissinnen entbehrlich wurden.

4) Vorzüglich soll aber die Anmaßung dieser weiblichen Kirchenbeamten sehr viel dazu beigetragen haben, dieselben aufzuheben, eine Erscheinung, die wir im Art. Abt in Beziehung auf die spätern Aebtissinnen und Priorinnen angedeutet haben, welche sich öfters bischöfliche Verrichtungen anmaßten, so daß sogar die Päpste einschreiten mußten.

Von dem Namen und den Verrichtungen der Diaconissinnen finden sich noch einige Spuren in unsern Tagen, theils in der römischen, theils in der reformirten Kirche, besonders in den Niederlanden. In jener wird diejenige Kirchendienerin in den Klöstern, welche die Bekleidung des Altars zu besorgen hat, diaconissa genannt; in dieser nennt man so betagte Eheweiber oder Wittwen aus den Laien, welche in einzelnen Gemeinden die Pflicht auf sich genommen haben, für Schwangere, Wöchnerinnen und nothleidende Weibspersonen zu sorgen. S. Benthem holländischer Kirchen- und Schulenstaat l. 1. p. 474. — Merkwürdig ist es, daß sich die Diaconissinnen auch noch in der syrischen Kirche erhalten haben. In Assemanns orientalischer Bibliothek übersetzt von Pfeiffer Thl. I. S. 327 wird berichtet: „Unter die übrigen geistlichen Personen der Jacobiten gehören auch noch die Diaconissinnen, deren Verrichtung war: in Abwesenheit des Diaconus den Altar zu säubern, die Lampen zu besorgen, das Sacrament aus der Büchse zu nehmen, aber nicht auf den Altar zu setzen, Kranke zu besuchen u.s.w. Sie mußten 40 Jahre alt seyn und durften nicht mehr heirathen. Von der Ordination der Diaconissinnen bei den Syrern handelt auch Jo. Morinus de sacr. ordinat. P. II. p. 502 seqq.

55.

D i a c o n u s.

I. Ursprung, Bedeutung und Amtsgeschäfte der Diaconen nach dem N. T. II. Ursachen ihres steigenden und sinkenden Ansehens im Zeitraume vom 2. bis 5. Jahrhundert, eigenthümliche Erfordernisse zum Diaconate und Ordination zu demselben. III. Amtsgeschäfte der Diaconen, besonders in der Zeitdauer ihres wachsenden Ansehens. IV. Ihre Stellung in den verschiedenen Kirchensystemen der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Monographien. Casp. Ziegler de Diaconis et Diaconissis vet. eccl. Viteb. 1678. — D. C. Molleri dissert. de septem Diac. eccles. Rom. 1696. — Allgemeinere Werke: Thomassin. de vet. et nova eccles. disciplina P. I. t. 2. c. 29 seqq. — Bingh. Origin. P. I. p. 297 seqq. Augusti und Schöne in ihren oft genannten archäologischen Schriften verhältnißmäßig nur wenig. — Ausführlicher Binterims Denkwürdigkeiten II. B. 1r Thl. S. 54—56 von den Stadt- und Landdiaconen.

1) Ursprung, Bedeutung und Amtsgeschäfte der Diaconen nach dem N. T. — Die Worte *διακονεῖν*, *διακονία*, *διάκονος*, kommen im N. T. für Dienstleistungen überhaupt und für Dienstleistungen bei der Mahlzeit insbesondere vor. So *διακονεῖν* Mt. 20, 28. — *διακονία* Luc. 10, 40. — *διάκονος*, Mt. 23, 11. — für Dienstleistungen bei Tische, Mt. 8, 15. Mrc. 1, 31. und öfter. — Mit andern Worten besonders zusammengesetzt wird es jedoch nicht von jeder Art der Unterstützung und des Beistandes gebraucht, sondern mehr vom geistigen Beistande, von der Förderung der christlichen Sache. Offenbar ist dieß der Fall bei den Redensarten *διακονία τοῦ λόγου* (Act. 6, 4.) *διακονία τοῦ πνεύματος* (2 Cor. 3, 8.) *διακονία τῆς λειτουργίας* (2 Cor. 9, 12.) *διάκονοι κυρίου* (1 Cor. 3, 5.) *διάκονοι καινῆς διαθήκης* (2 Cor. 3. 6.) *διάκονοι θεοῦ* (2 Cor. 6, 4.), ferner in den Stellen 1 Petr. 4, 10. 2 Tim. 1, 18. Act. 19, 22. u. s. w. Hier ist die Rede von der Thätigkeit und dem Eifer der Apostel und ihrer Gehülfen für Beförderung der Lehre, Zucht und Ordnung in den von ihnen gestifteten Gemeinden. — Sie selbst sind *διάκονοι τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας*. Dieß ist nun auch der Grundbegriff in der engern Bedeutung, wo unter *διάκονος* ein Vor-

steher der Armenkasse und Almosenpfleger zu verstehen ist. So kömmt das Wort διάκονος mehrmals im N. T. vor, und daß in diesem Sinne Diaconen zuerst in der Gemeinde zu Jerusalem von den Aposteln selbst eingesetzt wurden, davon wird die Veranlassung Act. 6, 1—7 auf folgende Art erzählt. Die Gemeinde zu Jerusalem war aus palästinensischen und aus hellenistischen Juden zusammengesetzt. Die letztern beklagten sich, daß ihre Armen bei Austheilung der Almosen von den palästinensisch-jüdischen Armenpflegern übergangen wurden. Es war dieß leicht möglich, denn es herrschte zwischen beiden Partheien im Judenthume schon seit langer Zeit ein Zwist, der oft in ärgerliche Reibungen ausartete und von dem Judenthume mit in das Christenthum überging. Die Apostel ließen darum die Gemeinde zusammenkommen und stellten ihr vor, daß sie selbst, um alle Partheilichkeit zu vermeiden, die Austheilung der Almosen übernehmen würden; es sei ihnen aber nicht möglich, zugleich das Lehramt und das Dienstgeschäft der Gemeinde zu verwalten. Sie schlugen darum vor, 7 Männer aus ihrer Mitte, nämlich aus den Hellenisten, zu wählen, die der Vertheilung der Almosen und der Armenverpflegung sich unterziehen möchten. Dieß geschah. Die Palästinenser behielten ihre bisherigen Diaconen, und die Hellenisten wählten aus ihrer Mitte den Stephanus, Philippus, Prochorus, Nicanor, Timon, Parmeno und Nicolaus, von welchen die 6 ersten hellenistische Juden waren, der 7. aber ein Proselyt aus Antiochien. Indem wir noch einmal einen prüfenden Blick auf die Erzählung Act. 6, 1—7 zurückwerfen, so ergiebt sich daraus

a) einmal, daß schon vor diesem Vorfalle Almosenpfleger in der ersten Christengemeinde zu Jerusalem vorhanden waren, allein blos unter den palästinensischen, nicht aber unter den hellenistischen Juden, wie schon Mosheim de reb. Christianor. ante Constantinum M. p. 118— coll. 139 und Kuinöl Comment. in Acta Apost. Ed. 2. p. 211 richtig bemerkt haben. Ferner

b) zeigt sich, daß diese Einrichtung ganz aus der jüdischen Synagoge entlehnt war. Hier gab es eine Gattung Unterbeamte חַזָּנִים und צַבָּאִים (ersteres durch ὑπηρέται Luc. 4, 20 übersetzt), die gewisse gemeinere Dienste in der Synagoge verrichteten und auch Almosensammler waren. Diesen ganz entsprechend waren die Diaconen in den christlich-religiösen Versammlungen. Auch hier leisteten sie gewisse äußere Dienste und die Kranken- und Armenpflege war ihnen anvertraut. — Aus Act. 6, 1—7 läßt sich auch darthun

c) daß man den Diaconen, wenn sie dazu befähigt waren, Lehrvorträge zu halten verstattete. Bereits vom Stephanus läßt sich dieß nachweisen. Zwar kann seine vor dem Sanhedrin gehaltene Rede nicht hierher gerechnet werden, da sie genau betrachtet nur eine Strafpredigt für seine Richter und eine Apologie seiner eigenen Sache war, aber die Unterredungen, die er mit den Juden der römischen, alexandrinischen und cyrenischen Synagogen zu Jerusalem hatte und die zu der Verfolgung wider ihn Gelegenheit gaben, gehören. Sie bezeichnen ihn als einen Mann, der, ob er gleich nur Diaconus der Gemeinde zu Jerusalem war, doch die Wahrheit des Christenthums auch Andere zu lehren sich angelegen seyn ließ. Ein anderes Beispiel bietet Philippus,

der nach Act. 8, 5 als Diaconus der Gemeinde zu Jerusalem zu Samaria und in den benachbarten Gegenden das Evangelium predigte und taufte. Auch noch andere Stellen des N. T. lassen kaum eine andere Erklärung zu, als daß den Diaconen, wenn sie dazu befähigt waren, ein Antheil am Lehrgeschäfte zugestanden wurde, ob dieß gleich von Vielen geleugnet worden ist. Sie waren demnach im Christenthum nach den Andeutungen des N. T. ungefähr das, was die vierte Classe der jüdischen Synagogenbeamten war, die noch den ἀρχισυνάγωγος, die πρεσβύτεροι, den Vorleser (ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας. Apoc. 2, 1.) über sich hatten. Sie mußten außer gewissen äußern Diensten in den gottesdienstlichen Versammlungen auch die Armen- und Krankenpflege besorgen, und übten auch, wo man sie dazu befähigt fand, das Lehrgeschäft. Der Einwand, den Manche gegen diese Definition der Diaconen des N. T. machten, daß den πρεσβυτέροις doch eigentlich die Armenpflege obgelegen habe, läßt sich leicht so beseitigen: Die Aeltesten nahmen in Empfang, was Begüterte für ihre ärmern Brüder steuerten, und sammelten es in eine gemeinschaftliche Casse, und die Diaconen hatten das Geschäft, die mitgetheilten Gaben nach eines jeden Bedürfnisse einzeln zu vertheilen. Uebrigens scheinen sie eine geraume Zeit nur in der Gemeinde zu Jerusalem bestanden zu haben. Es ist wenigstens auffallend, daß man weder in der Apostelgeschichte (selbst nicht Cap. 14, 23, wo man es doch eben so wie Tit. 1, 5. erwarten sollte), noch in den Briefen an die Römer, Epheser, Colosser und Thessalonicher eine Spur von διακόνοις findet. Auch scheint eine Bestätigung darin zu liegen, daß man im 3. und 4. Jahrhundert die 7 Diaconen zu Jerusalem, obgleich unrichtig, für das Vorbild des ganzen kirchlichen Diaconats hielt. Conc. Neocaes. c. 16. Euseb. h. e. l. VI. c. 43 u. a.

Dagegen bemerken wir noch nach 1 Tim. 3, 8—13 eine Verordnung über die Anstellung der Diaconen von Kleinasien her, von Ephesus, welche von der Anordnung zu Jerusalem, Act. 6., wesentlich abweicht und schon einen Typus der Diaconatsthätigkeit wahrnehmen läßt, den die spätere Zeit noch weiter ausbildete und die Diaconen wenigstens eine Zeit lang zu nicht unbedeutenden Kirchenbeamten erhob. Für die Diaconen im N. T. ist nicht unwichtig Starke Geschichte des ersten christlichen Jahrhunderts 3r Thl. und Winers biblisches Reallexicon 2. Aufl. Art. Diaconen.

II) Ursachen ihres steigenden und sinkenden Ansehens im Zeitraume vom 2. bis 5. Jahrhundert, erforderliches Alter zum Diaconate und Ordination zu demselben. — — Gleich nach dem apostolischen Zeitalter, wo sich die äußern Verhältnisse der Kirche zu entwickeln anfingen, treten auch die Nachrichten von den Diaconen bestimmter und deutlicher hervor. Ihr Ansehn wächst bis zum 4. und 5. Jahrhundert hin immer mehr und mehr, wo es aber auch dann (die Archidiaconen, s. diesen Art., ausgenommen) allmählig wieder sinkt und wo sich dann das Diaconat im Morgen- wie im Abendlande, wenigstens nicht als ein höheres Kirchenamt gestaltete. Die Ursachen von beiden Erscheinungen dürften folgende seyn:

A) Das wachsende Ansehn der Diaconen läßt sich erklären

a) aus den erweiterten und vermehrten Christengemeinden überhaupt, wo eine größere Zahl der Diaconen nöthig wurde, und wo ihre Dienste sehr viel zum äußeren christlichen Leben sowohl in als außer den kirchlichen Versammlungsorten beitrugen.

b) Aus der vergrößerten Macht und aus dem wachsenden Einflusse der Bischöfe in dieser Zeitdauer. Da nämlich die Diaconen den Bischöfen am nächsten standen und gleichsam das Werkzeug waren, durch welches der Bischof auf den Clerus und die Laien wirkte, weshalb sie auch, wie wir weiter unten sehen werden, das Auge, das Ohr des Bischofs genannt wurden, so darf es uns nicht wundern, wenn der bischöfliche Glanz auch die Diaconen mit berührte.

c) Aus der vom 2. Jahrhundert an üblich gewordenen Arcandisciplin, wo sich ihr Wirkungskreis erweiterte, und wo die vermehrten Feierlichkeiten des äußern Gottesdienstes ihnen ganz neue Geschäfte anwiesen.

d) Aus der festbestehenden Siebenzahl, die man bei vielen Kirchen als Nachahmung der ersten Gemeindeeinrichtung in Jerusalem festhielt. Euseb. h. e. l. VI. c. 43. berichtet, daß in Rom noch im 3. Jahrhundert auf 46 Presbyter nur 7 Diaconen kamen. Früherhin hielt man sich durch das Conc. Neocaes. c. 15. (a. 314), welches auch in großen Städten nur 7 Diaconen gestatten will, an diese Normalzahl gebunden. Daher konnten Augustin und Hieronymus mit Recht sagen, daß die Seltenheit die Diaconen wichtig mache. In Alexandrien aber und Constantinopel waren an den Hauptkirchen weit mehr als 7 Diaconen. (Conc. Neocaes. c. 15. Sozom. l. VII. c. XIX. — Alexand. ep. encycl. ap. Theod. l. I. c. IV. — Justin. Novell. III. c. I.

e) Aus dem Entstehen von Kirchendienern, die eine noch tiefere Stufe einnahmen. Um nämlich die Seltenheit und die davon herrührende Wichtigkeit der Diaconen zu erhalten und doch die stets sich mehrenden officia sacra und ecclesiastica des Diaconats nicht zu vernachlässigen, wurden unter dem Titel ὑποδιάκονοι, Subdiaconi (s. den Art.) besondere Kirchenbeamte angestellt, welche die geringern Dienstgeschäfte der Diaconen übernehmen mußten und daher auch die Benennung ὑπηρέται erhielten.

f) Aus der eigenthümlichen Befähigung, Gelehrsamkeit und Geschäftsgewandtheit Einzelner, die dem Orden der Diaconen angehörten. Wir dürfen hier nur auf den bereits gegebenen Artikel Archidiaconen zurückweisen und an das große Ansehn derselben erinnern, das selbst Bischöfe zu beeinträchtigen drohte. Wir werden öfters Gelegenheit haben, auf hochgestellte kirchliche Beamte und berühmte Kirchenlehrer aufmerksam zu machen, die früherhin Diaconen gewesen waren. Aus diesen und mehreren ähnlichen Ursachen läßt sich in der angegebenen Zeitdauer das wachsende Ansehen der Diaconen erklären. Auf jeden Fall hatten sie einen weit größern Wirkungskreis als die sogenannten חַזָּנִים die ὑπηρέται der Synagogen (Luc. 4, 20.) und die oben erwähnten Armenpfleger in der Gemeinde zu Jerusalem. Jedoch so blieb es nicht immer. Es traten auch Veränderungen ein, die wieder ungünstig auf das Diaconat einwirkten. Darum gehen wir jetzt über

B) auf die Ursachen des sinkenden Ansehns dieses kirchlichen Ordens. Dahin dürfte gehören

a) das geflissentliche Bestreben mehrerer Synoden im 4. Jahrhundert, und die Beschwerden der gekränkten Presbyter über die Anmaßungen der Diaconen trugen viel dazu bei, die letztern in gewisse Schranken zurückzuweisen. Sehr bestimmt spricht hier das Conc. Nic. c. 18. (a. 335), und was hier verordnet ist, bestätigt das Conc. Carthag. IV. (a. 399) c. 37., wo es heißt: Diaconus ita se presbyteri ut Episcopi ministrum esse cognoscat. Dieselbe Synode can. 4. stellt den Diacon auch durch die Verordnung geringer, daß er nur vom Bischofe allein ordinirt werde, und zwar aus dem Grunde: Quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur.

b) Das allmählige Aufhören gewisser eigenthümlicher Erscheinungen in den ersten 4 Jahrhunderten, z. B. die Agapenfeier, die Arcandisciplin, verengten den Geschäftskreis und mithin auch das Ansehn der Diaconen nicht wenig. Dazu trug auch bei

c) der Umstand, daß man sich immer mehr mit der Vorstellung befreundete, den christlichen Clerus mit der jüdischen Priesterschaft zu vergleichen, wodurch die Diaconen in die Classe der Leviten herabgedrückt wurden. Ziegler de diaconis p. 18 seqq. bemerkt, daß man alle mit dem Cultus beschäftigte Personen überhaupt zuweilen Levitas genannt habe. Allein späterhin verengte sich der Sprachgebrauch besonders im Abendlande dahin, daß die Presbyter Sacerdotes und die Diaconen Levitae genannt wurden. S. Conc. Turon. I. (a. 461) c. 1. und 2. Agath. (a. 506) c. 16. 17. Man findet auch Levitica dignitas, Leviticum ministerium. In Isidor. Hisp. l. II. c. 12. wird die Erklärung gegeben: Levitae ex nomine auctoris vocati, de Levi enim Levitae exorti sunt, a quibus in templo Dei mystici sacramenti mysteria explebantur. Hi graece Diaconi, latine Ministri dicuntur.

d) Auch traten die Diaconen bei der Liturgie mehr in den Hintergrund zurück, als später bei der sich immer mehr ausbildenden Meßtheorie der sogenannte Meßpriester eine eigenthümliche Geltung erhielt, so daß sich der Diacon nur als Ministrant gestaltete.

Wie an jeden Cleriker, so wurden auch an die Diaconen gewisse Forderungen gerichtet, wovon die Grundidee in 1 Tim. 3, 1—8. zu suchen ist. (Vergl. den Art. Clerus.) Nur von dem erforderlichen Alter wollen wir hier etwas bemerken. Es wurde als Normaljahr gewöhnlich das 25ste angenommen, doch mögen auch hier Ausnahmen häufig stattgefunden haben. Bei der Ordination der Diaconen fand das Eigenthümliche statt, daß sie der Bischof ohne Assistenz der Presbyter vollziehen konnte. Von der Ordinationsformel, wie sie sich in den Constitut. apost. l. 8. c. 20. findet, heben wir darum folgende Worte aus, weil sie die Stellung der Diaconen in der damaligen Zeit genau bezeichnen. Deus velit ostendere, heißt es dort, faciem suam super hunc servum suum electum ad ministerium et implere eum spiritu sancto et virtute sicut impleverit Stephanum Protomartyrem, et concedere ei, ut ministerio sibi commisso ad voluntatem ipsius Domini extra querelam et crimen ministrato, majore deinceps gradu dignus habeatur etc. Erinnert man sich an die spätere Meß-

liturgie, so ist es erklärlich, wie Gotti, Liberius, Schramm u. a. das Diaconat also definirten: **Diaconatus est ordo sacer, in quo confertur gratia et traditur praecipua potestas ministrandi proxime episcopo et Presbytero in missae sacrificio et solemniter legendi Evangelium.**

III) Amtsgeschäfte der Diaconen, besonders während der Zeit ihres steigenden Ansehns. — Im Allgemeinen kann man sich über dieselben dahin bestimmen, daß sie, was auch ihr Name schon mit andeutet, alle Amtsverrichtungen und Geschäfte der Bischöfe und Presbyter, welche diese nicht selbst verrichten können oder wollen, zu übernehmen haben. Ausgenommen sind blos die Functionen, welche nach den Kirchengesetzen und der Observanz nicht übertragen werden dürfen. Es kann demnach der Bischof keine **officia stricte sic dicta**, welche auch der Presbyter nicht verrichten darf, dem Diaconus übertragen. Und wenn dieß ja geschah, so war es immer wider die Regel. Am meisten Ausnahmen wurden hier bei den Archidiaconen gemacht. Man wird vielleicht die Diaconatsgeschäfte am besten übersehen, wenn man sie eintheilt in kirchliche (das Wort überhaupt in dem Sinne genommen, wo es christlich-religiöse Versammlungsorte anzeigt) und außerkirchliche.

A) Kirchliche Diaconatsgeschäfte.

a) Assistenz bei der Communion. Schon **Justin. Martyr. Apol. II. p. 97. Qui apud nos vocantur diaconi atque ministri distribuunt unicuique praesentium, ut participent eum, in quo gratiae actae sunt, panem, vinum et aquam et ad absentes perferant.** Nach **Constit. Ap. VIII. c. 13.** soll der Bischof das Brod (*τὴν προςφοράν*), der Diacon aber den Kelch (*τὸ ποτήριον*) austheilen, wobei jedoch die vom Bischofe geschehene Consecration vorausgesetzt wird. Uebrigens hatten sie bei der Communion auch noch andere Geschäfte zu verrichten. Dahin gehören

aa) daß sie in einigen Kirchen, wo es an Unterdiaconen fehlte, die heiligen Gefäße herbeibrachten, auf den Altar setzten und dem Bischofe das Wasser zum Waschen auf die Hand gossen. Auch waren ihnen die **Vasa sacra** und die sogenannten heiligen Utensilien, als Tücher, **Flabella u. a.**, zur Verwahrung anvertraut. **Conc. Agath. c. 66. Laodic. c. 21.**

bb) Daß sie die Namen der Communicanten aufzeichnen und proclamiren mußten. **Hieron. Comment. in Ezech. XVIII.**, wo die Worte vorkommen: **Publice diaconus in ecclesia recitet nomina offerentium.**

cc) Daß sie die Opfergaben (*προςφοράς*, **oblationes**, in Empfang nahmen und den kirchlichen Unterbeamten zur Aufbewahrung und Disposition übergaben.

b) Hatte die Gemeinde keine eigenen Vorleser, so hatten sie die heiligen Schriften vorzulesen. So berichtet **Sozom. VII, 19.** „Hier in Alexandrien liest der Archidiacon die heiligen Schriften allein, bei andern aber die Diaconen, in vielen Kirchen auch die Presbyter. An festlichen Tagen selbst der Bischof, wie in Constantinopel am ersten Festtage der Auferstehung.“ Auch Hieronymus sagt, es gehöre zum Geschäfte der Diaconen, das Evange-

lium zu verlesen. — Selbst späterhin blieb die jetzt erwähnte Recitation des Evangeliums, besonders bei der Communion, und wenn der Bischof nicht selbst pontificirte (in welchem Falle das Evangelium dem Presbyter zufiel) ihr Hauptgeschäft, wovon auch das Evangelium als Attribut und Emblem der Diaconen herrührte. Constit. apost. l. II. c. 57. Hieron. ep. 57. Conc. Vasens. II. c. 2.

b) Sie hatten ferner die öffentliche Gottesverehrung anzuordnen, bei derselben auf Ordnung zu halten (Constit. apost. l. II. c. LVII.) das Volk zum Gebete zu ermahnen und nicht nur nach der Predigt das bekannte: Ite, missa est, sondern auch die übrigen liturgischen Formeln: oremus, orate catechumeni, flectamus genua, sursum corda, sancta sanctis auszurufen, welches alles unter dem Worte κηρύσσειν von den Diaconen κατ᾽ ἐξοχήν gebraucht, begriffen wurde, weshalb sie auch ἱεροκήρυκες, praecones, tubicines sacri u. a. genannt wurden. Ihr Geschäft in dieser Beziehung war freilich am wichtigsten in der Zeitdauer der Arcandisciplin; doch hat es sich auch nicht ganz bei der veränderten äußern gottesdienstlichen Form verloren.

d) An einigen Orten war es ihnen auch erlaubt zu taufen. Vergl. Tertullian de baptismo c. 17. Conc. Illiberit. c. 77. — Sonst assistirten sie bei der Taufe, wie die Diaconissinnen, und hießen auch wohl Susceptores, weil sie die Unerwachsenen bei der Taufe auf die Arme nahmen. Später versahen die niedern Kirchenbeamten diese Geschäfte.

e) Genau genommen, kam das Predigen dem Bischofe oder dem Presbyter zu; allein wir finden so manche Ausnahme von dieser Regel, wie das Beispiel des berühmten Chrysostomus, welcher zu Antiochien für seinen Bischof Flavianus predigte, das Beispiel Ephräm des Syrers u. a. Gregor der Gr. ließ öfters die Vorträge, welche er aufgeschrieben, aber wegen körperlicher Schwäche nicht halten konnte, durch Diaconen oder Lectoren ablesen. Darauf dürfte sich auch eine Verordnung des Conc. Vasens. II. a. 529. c. 2. beziehen, wo es heißt: Si presbyter aliqua infirmitate prohibente per se ipsum non potuerit praedicare, Sanctor. Patr. homiliae a Diaconis recitentur. Si enim digni sunt diaconi, quae Christus in evangeliis locutus est legere, quare indigni judicentur, sanctor. Patr. expositiones publice recitare?

B) Außerkirchliche Diaconatsgeschäfte. Gewissermaßen läßt sich hierher schon

a) der catechetische Unterricht ziehen, da er gewöhnlich außer den kirchlichen Versammlungsorten, z. B. in den Baptisterien, gehalten wurde. (Vergl. den Art. catechetischer Unterricht.) Er sollte ursprünglich auch nur vom Bischofe ertheilt werden, ward aber häufig, wenigstens was die längere Vorbereitung der Catechumenen zur Taufe betrifft, den Diaconen überlassen, welche deshalb auch außer ihren Amtsnamen noch Catecheten genannt wurden. Sie führten

b) Die Aufsicht über die Büßenden, und durften diese auch mit Bewilligung des Bischofs, oder wenn in Ermangelung eines höhern Geistlichen deren nahes Ende keinen Verzug gestattete, durch Auflegung der Hände wieder in den Schooß der Kirche aufnehmen.

(Cyprian ep. XIII.) — Eben so mußten sie auch in nöthigen Fällen niedere Geistliche excommuniciren. (Const. apost. l. 8. c. 28.

c) **Bei Generalconcilien mußten sie ihren Bischöfen verschiedene Dienste leisten,** wurden auch von diesen öfters delegirt, um sie zu vertreten. Sie hatten dann als Repräsentanten ihres Bischofs, nicht aber als Diaconen, eine Stimme. Nur auf Provinzialsynoden wurde hier zuweilen eine Ausnahme gemacht. — Im Oriente nahmen die delegirten Diaconen den Sitz und die Stimme der Bischöfe und Metropolitane ein, im Occidente aber wurde ihnen dieß nicht gestattet. Ja sie durften sich weder unter die Bischöfe setzen, noch in ihren eigenen Namen votiren. Vergl. Bingh. I. p. 317.

d) **Nicht minder mußten auch die Diaconen im Auftrage des Bischofs Waisen, Wittwen, Kranke, um des Glaubens willen Gefangene besuchen,** sie trösten, ihre Bedürfnisse untersuchen, darüber dem Bischofe berichten und die Hülfsleistungen ihnen darbringen, welche dieser für sie bestimmte. (Cyprian ep. 49. ad Cornel. Dionys. apud Euseb. l. VII. c. 11. Constit. apost. l. II. c. XXXI.

e) **Endlich führten die Diaconen auch eine Art von Aufsicht über die Sitten des Volkes und mußten den Bischof von den erheblichern Vergehungen in Kenntniß setzen.** Deshalb wurden sie auch häufig Episcopor. oculi, os, angeli, prophetae etc. genannt. Constit. apost. l. II. c. 44. — Isidor. Pelus. l. 1. ep. 29.

Diese Geschäfte, wie sie in der Zeit des weiter ausgebildeten Diaconats stattfanden, mußten sich freilich wesentlich verändern, vermindern oder selbst aufhören, als bis zur Zeit des 6. Jahrhunderts und nach demselben mehrere frühere Einrichtungen aufgehört hatten, wie die Agapenfeier, das Darbringen der Oblationen, das Catechumenat, die Taufe der Erwachsenen, die Arcandisciplin, die Poenitentia publica u. a. Auch veränderte sich die Stellung der Bischöfe so sehr, daß sie von der genannten Zeit an von einem ganz andern Beamtenpersonale umgeben waren, als in den frühern Jahrhunderten. Rechnet man dazu noch die völlig ausgebildete Messe, wo der Diacon weniger zu thun hatte, als bei der frühern Missa Catechumenor. und Fidelium, so läßt sich leicht erklären, daß später das Diaconat eine weit unbedeutendere Stelle in der Hierarchie wurde, als sie es früher gewesen war. So blieb es auch später und ist zum Theil noch so. Wir beachten darum sogleich

IV) **ihre Stellung in den verschiedenen Kirchensystemen der heutigen christlichen Welt.** — Beachten wir zuerst

a) **die griechisch-katholische Kirche.** Hier theilt sich nämlich, wie bekannt, die Weltgeistlichkeit in 3 Classen, die ganze, halbe und keine Weihe haben. Zu denen, die halbe Weihe haben, gehören die Diaconen. Sie dürfen beim Abendmahle Brod und Wein nicht einsegnen; sie sind dabei nur Ministranten und tragen beim Abendmahle den Kelch. Bei großen Gemeinden giebt es mehrere Diaconen, an deren Spitze oft ein Protodiacon steht.

b) **Auch in der römisch-katholischen Kirche** ist, wie

wir bereits angedeutet haben, das Diaconat von seiner frühern Bedeutung sehr herabgesunken. Daher sagt auch Grundmayr in seinem oft genannten liturgischen Lexicon kurz und wahr: Dermalen darf der Diacon nur beim Abendmahle dienen und das heilige Evangelium absingen. Damit stimmt auch Müllers Lexicon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie überein, indem es auch hier heißt: „In den ältesten Zeiten hatten die Diaconen einen ausgebreitetern Wirkungskreis, als jetzt. Sie opferten ehemals selbst Wein und Brod, consecriren konnten sie jedoch nicht. Ihre in dem Verse ausgedrückten frühern Verrichtungen: **Praedico, baptizo, dispenso, canto, ministro** finden nur in einigen Beziehungen noch statt. Sie gehören dessen ungeachtet zu den höhern Weihen in der römischen Kirche. Die Art und Weise, wie sie zu ihrem Amte geweiht werden, findet man in dem zuletzt gedachten Müllerschen Lexicon **sub h. v.** sehr weitläufig beschrieben. Besonders sind die Worte in der Weiheformel emphatisch gesetzt: **adimple ministerium tuum et accipe potestatem legendi evangelium.** — Daß im Cardinalscollegium zu Rom die Abstufung von Cardinalpriestern und Cardinaldiaconen stattfindet, ist bereits im Art. Cardinäle erinnert worden.

c) **In der protestantischen Kirche**, und zwar

aa) in der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands. Hier sind die Diaconen wirklich ordinirte Geistliche, welche unter gewissen, von der Localverfassung abhängenden Beschränkungen neben dem Pfarrer die gottesdienstlichen Verrichtungen an einer bestimmten Kirche vollziehen. Nicht selten sind ihrer mehrere, und dann wird der erste insgemein mit dem Namen Archidiacon bezeichnet. — Oft ist es auch hier gewöhnlich, daß die Diaconen neben ihrem Diaconate an der Hauptkirche eine wirkliche Parochie an einer Neben- oder Tochterkirche haben. In Baiern hat man den Namen der Diaconen ihrer amtlichen Stellung nicht entsprechend gefunden. Deshalb verordnete ein Consistorial-Rescript vom 24. Nov. 1824, daß, weil die Diaconen der protestantischen Kirche selbstständige, den Pfarrern coordinirte Geistliche, auch mit ihnen gleichen Ranges und zur Verrichtung derselben pfarrlichen Functionen befugt seien, künftig anstatt der Benennung Diaconus der Titel 2r, 3r Pfarrer gebraucht werden solle. Alle bisherigen Geschäfts- und Dienstverhältnisse blieben jedoch dabei unverändert; nur war jetzt durch diese Verordnung den sonstigen Diaconen die ihnen früher abgehende active und passive Wahlfähigkeit zu den Ständeversammlungen und den Generalsynoden zugesprochen. — In der lutherischen Kirche Schwedens heißen diejenigen Geistlichen, die bei uns Diaconen genannt werden, Comministri, Capelläne, wovon der Grund nachgewiesen ist in Schuberts Kirchenverfassung Schwedens 1r Thl. p. 214. Auch in Dänemark werden nächst den Pastoren Capelläne genannt, die ungefähr dasselbe sind, was wir Diaconen nennen. — Eine ähnliche Abstufung findet sich auch in der hohen Episcopalkirche in England, wo der Clerus in Bischöfe, Priester und Diaconen sich eintheilt; denn sogenannte **ordines minores** giebt es gar nicht in dieser Kirche, indem die Vicars und Curates (Vicarii und Curati) die Diaconats- oder auch die Priesterweihe haben. Die Reformirten haben sich darin an die Verfassung der alten Kirche näher angeschlossen, daß sie bei der Gemeinde 3

Aemter, Pastoren, Aelteste und Gehülfen, eingerichtet haben. Confess. Belgica art. XXXI. p. 190 heißt es: Credimus ministros divini verbi, Seniores et Diaconos etc. Bei den Presbyterianern giebt es unter den Geistlichen keinen Unterschied des Ranges und der Würde, keine Hierarchie. Vergl. Gembergs schottische Nationalkirche. — Auch die Herrnhutische Brüdergemeinde hat ihre Diaconen, die dem Prediger zur Seite stehen und ordinirte Kirchendiener zur geistlichen und leiblichen Bedienung der Gemeinde. S. Schulze von der Entstehung und Einrichtung der evangelischen Brüdergemeinden p. 121. — Auch mag das bei der Brüdergemeinde so übliche Wort: „Helfer — Diener — ein Nachklang von den Diaconatsgeschäften der alten Kirche seyn. — Mit dem Namen Diaconen werden auch weltliche Beamte zuweilen bezeichnet. Bei den Reformirten in den Niederlanden sind Diaconen diejenigen, die für Arme Almosen einsammeln, die Einkünfte der Armenhäuser verwalten und dem Kirchenrathe verrechnen. Der Erfahrenste von ihnen ist Buchhalter. In Amsterdam erstreckt sich ihre Zahl bis auf 38, denen noch 12 Diaconissinnen beigegeben sind. — Auch sind die Diaconen bei den Maroniten auf dem Berge Libanon, welche die Kircheneinkünfte verwalten, Volksstreitigkeiten schlichten und wegen der Abgaben mit den Türken unterhandeln, weltliche Personen. — Ob es noch gewöhnlich sei, daß man in einigen frühern Reichs- und Hansestädten die weltlichen Beamten bei Verwaltung der Kirchenangelegenheiten Diaconen heiße, hat der Verfasser nicht ermitteln können.

V) Einige von Diaconus abgeleitete Wörter.

Diaconicum — mit diesem Worte bezeichnete man

a) ein kleineres Local, **diaconicum minus**, auch diaconic. bematis genannt, das zum Chore gehörte und ein besonderes Behältniß war, wohin die Kirchengefäße und Amtskleider der Geistlichen von den Diaconen vor dem Gottesdienste gebracht wurden, damit Alles sogleich bei der Hand sei.

b) **Diaconicum majus** war ein größeres, an die Kirche angebauetes Gebäude, worin die heiligen Gefäße und Kleider verwahrt wurden und welches nicht völlig unsrer Sacristei entspricht. Es mußten oft sehr geräumige Gebäude seyn, weil nicht nur die Geistlichen an einer Kirche dort ihre Sitzungen hielten, wenn sie sich als kirchliches Tribunal versammelten (daher auch Secretum, Secretarium genannt), sondern selbst Provinzial-, ja sogar Generalconcilien darin gehalten wurden, z. B. das 3., 4., 5. und 6. Concilium zu Carthago. Später hieß auch

c) **Diaconicum** der Betsaal bei einem Kranken- oder Armenhause. — In noch engerm und eigenthümlichem Sinne hieß auch das Gebet, die Collecte, die der Diacon vor dem Altare absang, so wie die Agende, welche die Verrichtungen eines Diaconen nachwiesen, diaconicum.

Eben so verschiedenartig ist auch der Sprachgebrauch von

Diaconie. Es bedeutet

a) das Austheilen der Almosen unter die armen Christen, 2 Cor. 8. und 9.

b) Ein Haus, worin arme einheimische Wittwen und Waisen und alte Leute aus einem gewissen Bezirke ernährt wurden und in welchem zugleich eine Capelle oder ein Betsaal war. Die zur Pflege der hier befindlichen Armen und zur Abhaltung der religiösen Handlungen eingesetzten Personen hießen davon im engern Sinne Diaconen. Der Oberverwalter von den Einkünften einer solchen Anstalt hieß Diaconieva[illegible] und konnte ein Geistlicher oder Laie seyn. In neuern Zeiten wa[illegible] zu Rom 34 Diaconien (Hospitäler), die unter 14 Cardinaldiaconen stehen. (Adelung) Glossar. man. ad scr. med. et inf. lat. Vol. III. 198 und 199.

56.

Disciplina arcani.

(Geheimlehre).

I. Name, Begriff und allmählige Ausbildung der disciplina arcani. II. Anfangspunkt, Beschaffenheit, Aehnlichkeit der disciplina arcani, namentlich mit den Eleusinischen Geheimnissen und ihr Endpunkt in der christlichen Kirche. III. Einfluß dieser liturgischen Eigenthümlichkeit auf den christlichen Cultus.

Schriften, die sich ausschließend mit diesem Gegenstande beschäftigen: Gebh. Theod. Meier de recondita vet. eccles. theologia. Helmst. 1679. — W. E. Tenzel dissert. de disciplina arcani adversus Em. a Schelstrate (in Antiquitas illustrata etc. Antwp. 1678. Viteb. 1683. 8. und in exercitat. select. P. II. p. 1—18. Em. a Schelstrate de disciplina arcani. Romae 1685. W. E. Tenzel de disciplina arcani in Exercitat. sel. III. p. 24 ff. Schedius (J. L.) de sacris opertis Christian. Gotting. 1790. De disciplina arcani, quae in vetere ecclesia obtinuisse fertur. Habilitationsschrift von C. E. Th. Frommann, Jena 1833. (Tenzel und Schelstrate verfochten als Antagonisten die Ansichten von der disciplina arcani in der protestantischen und römischen Kirche.) — Einer der neuesten Schriftsteller über diesen Gegenstand in der römischen Kirche ist der Verfasser der Schrift: Ueber religiöse Mysterien; ein Versuch für Vereinigung der christlichen Religionspartheien. München 1818. (Wie sehr der Verfasser aber im Geiste seiner Kirche die disciplina arcani beurtheilt, ergiebt sich unter andern daraus, daß er die Heiligenverehrung schon in das erste Jahrhundert setzt und das Schweigen der Kirchenlehrer darüber aus der disciplina arcani erklärt.) — Allgemeine Werke: Hartmann commentar. de rebus gestis sub apostolis. Berolin. 1699. — p. 279 seqq. Bingh. Orig. Tom. IV. p. 119 seqq. Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer p. 466. — Augusti in seinen Denkwürdigkeiten handelt nie im Zusammenhange von der disciplina arcani, sondern nur gelegentlich in mehrern Theilen seines Werkes. Einige allgemeine Bemerkungen findet man auch in Neanders K. G. 1r Thl. 2e Abthl. p. 357 besonders Nr. 1. und Rheinwald's kirchliche Archäologie p. 296 ff. — Keine S. 299.

1) Name, Begriff und allmählige Ausbildung der disciplina arcani. — Bekanntlich gehört der Name kei-

keineswegs dem christlichen Alterthume an, sondern ist eine Erfindung späterer römischer Schriftsteller, die überhaupt diese Eigenthümlichkeit des christlichen Cultus selbst bis auf das apostolische Zeitalter zurückführen möchten, um manchen Theilen ihres Cultus, die unleugbar einer spätern Zeit angehören, ein höheres Alter zuschreiben zu können. Sehr wahr sagt darum Tenzel a. a. O. p. 25. **Ex disciplina arcani faciunt ignorantiae asylum, quo se recipiunt Pontificii, cum a nostratibus ad angustias coguntur.** In der That ist dieß eine ziemlich ungeschickte Erfindung römisch-katholischer Theologen, welche dadurch das ihnen von ihren Gegnern vorgerückte Fehlen römisch-katholischer Dogmen und Gebräuche in der alten Kirche (Transsubstantiation, Siebenzahl der Sacramente, Bilder, Engel- und Heiligenverehrung) zu erklären und zu rechtfertigen suchen. Man kann, genau genommen, eine doppelte Bedeutung von dieser **disciplina arcani** annehmen, eine im weitern und eine im engern Sinne. Jene bezeichnet die von der Nothwendigkeit gebotene Einrichtung, die gemeinschaftliche Gottesverehrung der frühern Christen so viel wie möglich den Augen leidenschaftlicher Verfolger zu entziehen. — Nimmt man das Wort in dieser Bedeutung, so gab es allerdings schon von der Neronischen Christenverfolgung an und noch früher, wenn man den Kampf der Juden gegen das Christenthum in Anschlag bringt, eine **disciplina arcani**. Aber dieß will man gewöhnlich mit diesem Worte nicht andeuten, sondern man versteht darunter im engern Sinne die Sitte, nach welcher von gewissen Bestandtheilen des öffentlichen christlichen Cultus nicht nur Christenfeinde, sondern auch Catechumenen und andere christliche Individuen (z. B. Gefallene, Energumenen) eine Zeitlang entfernt gehalten wurden. Daher möchte die Definition, wie sie der Verfasser bei einem ältern römischen liturgischen Schriftsteller fand, erschöpfend seyn, wenn er sagt: **Disciplina arcani est mos, quo in prima ecclesia quaedam coram profanis et nondum initiatis singulari disciplina occultabantur.** — War nun auch die **disciplina arcani** in diesem Sinne nicht in den ersten 3 Jahrhunderten vorhanden, wie sich dieß sogleich ergeben wird; so wurde doch unwillkührlich und absichtslos Mehreres darauf vorbereitet. Dahin gehört im Allgemeinen

1) **die von der Nothwendigkeit gebotene Maßregel, gemeinschaftliche, christliche Andachtsübungen vor den Augen der Welt zu verbergen, wenigstens während der Verfolgungszeit, oder an Orten, wo dieselben immer wieder zu befürchten waren.** Dabei aber sprechen die Apologeten, als die öffentlichen Vertheidiger der angefeindeten Christen, durchaus nicht mit Zurückhaltung von dem, was in ihren gottesdienstlichen Versammlungen vorging. Im 2. und 3. Jahrhundert erklären sich offen darüber Justin der Märtyrer, Athenagoras, Tertullian, Minutius Felix u. a., wie dieß Schedius in der oben angeführten Monographie **de sacris opertis** recht gut zeigt. Derselbe Verfasser widerlegt auch mehrere von den Stellen, die man aus Schriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts anführt, um zu beweisen, daß von ihnen schon die **disciplina arcani** im engern Sinne sei angedeutet worden, und weiset nach, daß wenn auch Einige, wie z. B. Tertullian, von einer gewissen Absonderung und Geheimhaltung sprechen, doch dieß

mehr von der Kirchenzucht gelte, die bei den Häretikern jener Zeit wenig beachtet wurde, daß er aber anderwärts offen von allen Lehren und Gebräuchen des Christenthums zu sprechen pflege. Als Ergebniß der Untersuchung über diese Stellen von Schedius scheidet sich folgendes aus: Vor dem Nicänischen Concil erwähnt kein kirchlicher Schriftsteller die Eigenthümlichkeit des christlichen Cultus, disciplina arcani genannt. Auch die Schwierigkeiten, welche etwa hier die sogenannten canones und constitutiones apostolicae machen dürften, sind gut beseitigt. — Jedoch auf die disciplina arcani im spätern Sinne leitete gewissermaaßen auch noch ein

2) **die veränderte Art der Aufnahme zum Christenthume.** Bis gegen das Ende des 1. Jahrhunderts hielt man keine weitläufige Vorbereitung zur Taufe für nöthig. Wer nur zu erkennen gab, er glaube an Jesum als Messias und erkenne ihn als den von Gott gesandten Retter der Menschheit, den taufte man und überließ nun der Zeit, die weitere christlich religiöse Verstandesbildung, inwiefern sie durch eigenes Forschen und in den gemeinschaftlichen Christenversammlungen konnte befördert werden. Sei es nun, daß man sich allmählig überzeugte, es sei hier mehr Sorgfalt nöthig, um den Christennamen in Ehren zu halten, oder hatte man traurige Erfahrungen von der Aufnahme unwürdiger Glieder gemacht, kurz schon zu Anfange des 2. Jahrhunderts hielt man es für gerathen, diejenigen, welche Christen werden wollten, genauer zu unterrichten. (S. Justin. Mart. Apolog. II. p. 93). Solche nannte man bekanntlich Catechumenen. Aber dieser Unterricht geschah, wie anderwärts gezeigt worden ist, weder zur Zeit, noch an den Orten der gottesdienstlichen Versammlungen. — Mit dem Ende des zweiten und zu Anfange des 3. Jahrhunderts traten auch hier Veränderungen ein. Man erlaubte nämlich den Catechumenen (wahrscheinlich denen, die schon eine längere Zeit Unterricht genossen hatten), an einigen Andachtsübungen der gemeinschaftlichen Gottesverehrung Theil zu nehmen, daher der Name catechumeni audientes. Doch mochte auch hier noch eine strenge Auswahl stattfinden. Wer sieht aber nicht, daß durch diese Maßregel, vielleicht zunächst von der Vorsicht geboten, schon eine Abstufung unter den Bekennern Jesu und ein Unterschied zwischen gewöhnlichen und geheimgehaltenen Theilen des christlichen Cultus üblich geworden war? Hierzu kömmt

3) **die zur Zeit der Christenverfolgungen üblich gewordene öffentliche Bußzucht** (s. den Art. poenitentia publica) **bei der Menge der sogenannten Gefallenen.** Dieß veranlaßte, wie in jenem Art. gezeigt worden ist, gleichsam gewisse Stadien, die erst durch eigenthümliche Uebungen aller Art durchlaufen werden mußten, ehe Jemand wieder in den Besitz aller der Rechte der sogenannten Fidelium gelangen konnte. Wer fände aber auch hier nicht wieder eine Aehnlichkeit zwischen den Mysterien des Alterthumes, wo ähnliche Stadien bis zu einem gewissen Ziele ebenfalls mußten durchlaufen werden?

4) Endlich ist es nicht unwahrscheinlich, wenn es auch historisch nicht genau kann nachgewiesen werden, daß der Hang der menschlichen Natur zum Geheimnißvollen, so wie eine gewisse kirchliche Politik hier

nicht unwirksam gewesen seyn mögen. Dieß glaubt der Verfasser vorausschicken zu müssen, um sich den Weg zu den Untersuchungen des nächsten Abschnittes zu bahnen.

II) Anfangspunkt, Beschaffenheit, Aehnlichkeit der disciplina arcani, namentlich mit den Eleusinischen Geheimnissen, und ihr Endpunkt in der christlichen Kirche. — Die gründlichsten Schriftsteller über diesen Gegenstand stimmen darin überein, daß man den Anfangspunkt der disciplina arcani ungefähr in die Zeit unmittelbar nach dem Nicänischen Concil zu setzen habe. Schedius in der angeführten Monographie führt Folgendes als Grund an:

1) **die äußerst günstige Catastrophe für das Christenthum durch Constantins Uebertritt zu demselben.** Sei es nun, daß äußere Vortheile dazu riethen, oder daß der hohe Werth des Christenthums sich schon allgemein bemerkbar gemacht hatte, kurz um diese Zeit drängten sich sehr viele zu der neuen, zeither verfolgten Religion. Aber gerade bei diesem heftigen und leidenschaftlichen Drängen zum Christenthum war die zeitherige Strenge des Catechumenats auf einige Zeit unterbrochen worden. Die Sitte, nach kurzem Aufenthalte jeden zu taufen, der es wünschte, hatte den frühern, sorgfältigen Vorbereitungsunterricht verdrängt, und allmählig war man auf das Schädliche dieses Verfahrens aufmerksam geworden. Hatte man früher schon gefühlt, daß es gleichsam dem Christenthum ein höheres Ansehn gab, wenn man gewisse Abstufungen unter den Laien machte, und leichte und schwere, wichtige und minder wichtige Lehren unterschied, so mußte dieß jetzt noch fühlbarer werden, wo das Christenthum in der Wagschale der öffentlichen Achtung stieg. Was Wunder also, wenn man jetzt die frühere Scheidung der Catechumenen, der Büßenden und Gläubigen noch schärfer bestimmte? Jedoch mehr noch als dieses möchte dazu beigetragen haben

2) **der Uebertritt mehrerer Heiden zum Christenthume, die an die Mysterien ihrer frühern Anbetungsweise gewöhnt waren.** In dieser Einrichtung fanden sie Manches, was mit jenen Mysterien wenigstens Aehnlichkeit hatte, z. B. das christliche Novitiat, um diesen Ausdruck zu brauchen, die verschiedenen Stadien, die man erst durchlaufen mußte, ehe man zu dem eigentlichen Christenrange emporsteigen konnte, die geheimnißvollen Ceremonien und dergl. Wie viel mußte dieß Reiz für Menschen haben, die an Alles dieß bereits gewöhnt, nun noch höhere, göttlich-sanctionirte Mysterien im Christenthume gefunden zu haben glaubten!

3) **Endlich trug dazu wohl auch bei das Streben des Clerus, seine Stellung immer wichtiger zu machen, so wie auch der eigenthümliche Zeitgeist.** — Jeder Kenner der Geschichte weiß, daß damals die frühere Einfachheit aus der Kirche zu entweichen anfing, und daß man schon hin und wieder zu sinnlichem Pomp und zu überspannten Ideen sich hinneigte. Zum Theil wurde dieß vom Clerus selbst unterstützt, der, sei es aus reiner Ueberzeugung, oder getrieben von einer gewissen feinern Politik, in dieser Form des Cultus ein herrliches Mittel erblickte, größern Einfluß auf die christlichen Laien zu üben. Dieß wird um so wahrschein-

licher, wenn man auf das geflissentliche Bestreben mehrerer Kirchenlehrer in dieser Periode achtet, jene disciplina arcani auch mit biblischen Gründen zu unterstützen. Sie beriefen sich besonders auf Matth. 7,6. Vergl. Chrysost. hom. 7. in 1 Cor. Hieronym. comment. in Mt. 7. Athanas. apol. 2. — Wenn aber hier der Erlöser ermahnt, daß man die Perlen nicht vor die Säue werfen solle, so liegt darin zwar die Warnung, daß man nicht zur Unzeit und am unrechten Orte den in fleischlichen Sinn versunkenen Menschen göttliche Dinge predigen solle; es liegt aber keineswegs darin, daß man die heiligen Dinge ängstlich den Blicken der profanen Welt entziehen müsse. Vielmehr lehrt Jesus gerade das Gegentheil. Nicht minder trug wohl auch der Neuplatonische Mysticismus, welcher damals vorherrschend war, das Seinige zu dieser Erscheinung bei. Manches hierher Gehörige findet man in der von Tzschirner unvollendet gebliebenen Schrift: Der Fall des Heidenthums.

Nachdem nun der ungefähre Anfangspunkt der disciplina arcani gezeigt worden ist, gehen wir auf die allerdings schwer zu beantwortende Frage über: Was man gewöhnlich dazu zu rechnen pflegte. — Nie ist man darüber ganz einig gewesen. Wir wollen auch das mehr oder weniger Streitige hier übergehen und nur das ausheben, was nach einer gewissen allgemeinen Uebereinstimmung dazu gerechnet wurde. Nach Bingh. Vol. IV. c. 5. §. 4—8. rechnete man Folgendes dazu, welches seine Bestätigung auch durch mehrere besondere Artikel dieses Handbuches erhält.

1) Die Taufhandlung, 2) die Salbung (Chrisma), 3) die Priesterweihe, 4) das öffentliche Kirchengebet, welches bald Liturgie, bald Exomologesis genannt wurde, 5) die Abendmahlsfeier, 6) das Bekenntniß der heiligen Dreieinigkeit, 7) das Symbolum fidei, 8) das Gebet des Herrn.

Diese nach und nach ausgebildete Arcandisciplin nahm nach Neander (K. G. 1r B. 2e Abtheil. p. 356) ihren Anfang in der Alexandrinischen Kirche, verbreitete sich dann schnell über den Orient und ging auch bald in den Occident über, aus Ursachen, die aus dem eben Gesagten leicht erklärlich sind.

Es wird nicht zweckwidrig seyn, wenn wir noch eine kurze Untersuchung über die formelle Aehnlichkeit der disciplina arcani mit den heidnischen Mysterien anstellen; denn diese kann uns nur hier angehen, da die Untersuchung über den eigentlichen Inhalt der Mysterien andern theologischen Disciplinen angehört. In der Kürze findet man über die freilich noch nicht völlig aufgehellte Doctrin der Mysterien Manches beisammen in Starck's ausführlicher K. G. des 1. Jahrhunderts 1r Thl. p. 111 ff. Uebrigens belehren auch darüber die älteren noch immer sehr schätzbaren Werke: Warburtons göttliche Sendung Moses 1r Thl. S. 217. — Cudworth Systema intellectual. I. 319. II. 1049. — Pfanner Systema theolog. gentilis purioris. — Sicherer ist das, was von dem Formellen und Rituellen der Mysterien bekannt geworden ist. Vergl. Meiners vermischte philosophische Schriften III. Thl. S. 265 ff. — Auch hier wollen wir nur einiges Wenige, aber leicht Erweisliche, anführen:

1) In den Eleusinischen Mysterien fand eine Vorbereitung statt,

μικρά genannt, die zu den μεγάλα führte. Vergl. Scholiast. ad Aristoph. Plutum v. 846, wo es heißt: ἐστὶ τὰ μικρά, ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. — Es mußte jeder erst μύστης, i. e. in parvis initiatus, seyn. — Eben so war im Christenthume die Vorbereitung zur Taufe und die Taufe selbst der Weg zu den übrigen Mysterien.

2) Die Aufzunehmenden, besonders in die Eleusinischen Mysterien, mußten von unbescholtenen Sitten seyn. — Eben so suchte man auch im Christenthume zu verhüten, daß Menschen mit groben Lastern behaftet und von notorisch schlechtem Rufe getauft wurden. Die hierher gehörigen Beweisstellen sind in großer Zahl vorhanden. So tadeln Chrysostom. de compunctione cordis I. 6. und August. de fide et operibus diejenigen Lehrer heftig, die alle ohne Unterschied, auch Menschen von sittlich schlechtem Rufe, tauften.

3) Die in die Eleusinischen Geheimnisse Eingeweiheten wurden an gewisse äußere Zeichen gewöhnt und an gewisse Formeln, die sie üben mußten, ehe sie in den Tempel der Eleusinischen Mutter eintraten. Vermittelst derselben gaben sie, wie durch eine verabredete Parole, ihre Tüchtigkeit zu höherer Weihe zu erkennen. Aehnliches fand auch bei den Christen statt, denn das Symbolum fidei, mit welchem man die Täuflinge wenig Tage vor der Tauffeierlichkeit bekannt machte und welches sie unmittelbar vor dem Taufacte hersagen mußten, war ja ebenfalls die Tessera, durch welche sie vom Haufen der Catechumenen und Ungläubigen abgesondert wurden. S. Aug. de temp. Serm. 135, ad Catechum. — Conc. Trull. poster. c. 78. — Cyrillus hieros. catech. 18.

4) Die Einweihung bei den Griechen zu den Eleusinischen Geheimnissen geschah gewöhnlich des Nachts, cfr. Scholiast. ad Aristoph. Ranas 346. — Cic. de leg. II. 14. Daß wenigstens etwas Aehnliches bei dem Christenthume stattfand, läßt sich durch die eigenthümliche Sitte nachweisen, daß in den Vigilien zu Ostern und Pfingsten bei Lampen- und Kerzenschein die Neophyten getauft wurden. Gregor. Naz. orat. 3 und 40 de sacro lavacro nennt diese Nachttaufe das mysterium proximae illuminationis. Auch soll daher die Taufe selbst φώτισμα und der Tauftag ἡμέρα φώτων genannt worden seyn. (Vergl. den Art. Taufe.)

5) Ehe die Mysterienfeier bei den Griechen begann, wurden durch die feierliche Stimme des Heroldes die sogenannten ἀλιτροὶ und βέβηλοι (sittlich Unwürdige und noch nicht feierlich Geweihte) entfernt. — Gleiches fand auch statt in den Christenversammlungen durch die Admonitionsformeln der Diaconen, vermöge welcher sich die Büßenden, die Catechumenen, Juden und Heiden entfernen mußten.

6) Es ist bekannt, daß man sich bei der Eleusinischen Mysterienfeier gewisser mystischer Gesänge bediente. — Dasselbe sagt von den Christen auch Gregor von Nyssa in orat. advers. eos, qui baptismum differunt: μέχρί ποτε μαθητὴς τῶν πρώτων στοιχείων — ἑνώθητι τῷ μυστικῷ λαῷ καὶ μάθε λόγους ἀποῤῥήτους φθέγξαι μεθ' ἡμῶν ταῦτα, ἃ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα σεραφὶμ μετὰ τῶν τελείων χριστιανῶν ὑμνοῦντα λέγει etc.

7) Aehnlichkeit hatten die Mysterien der Griechen mit dem christlichen Cultus vom 4. Jahrhundert an auch darin, daß die Geweiheten weder

schriftlich noch mündlich etwas davon bekannt machen durften und daß es überhaupt eine Anzahl von eigenthümlichen Ausdrücken gab, die sich auf das Wesen und die Einrichtungen der Mysterien bezogen. So unterschied man z. B. sehr ängstlich inter *τοῦ μυστηρίου τὰ ἔκφορα* und *ἀπόῤῥητα* — Gregor. Naz. orat. in S. baptism. sub finem. — Basilius de S. S. c. 27. — Daher auch die bei den Vätern so häufige Formel *ἴασιν οἱ μεμυημένοι* etc. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Ausdrücken *μυστηρίων, τελετῶν, ἐπυπετίας, μυστῶν, μυεῖσθαι, μυσταγωγεῖν, μεμυημένων, ἀμυήτων* etc., die so häufig bei den Kirchenvätern dieser Periode vorkommen, und ihren Ursprung aus den heidnischen Mysterien nicht verleugnen können.

Was nun den Zeitraum anbetrifft, wo diese **disciplina arcani** aufhörte, so läßt er sich nicht völlig genau bestimmen. Nur so viel ist gewiß, daß die Kirchenscribenten des Orients nach dem 6. Sec. aufhören, sowohl in ihren Homilien als bei anderer Gelegenheit auf die **disciplina arcani** anzuspielen. Cardinal Bona **Rerum liturg. lib. I. 16, 6,** zeigt, daß gegen 700 das alte Catechumenat in der lateinischen Kirche aufgehört habe. Wahrscheinlich galt auch hier der Grundsatz: **Cessante causa cessat effectus.** Damals war der Paganismus aus den gebildetsten Ländern des Morgen- und Abendlandes größtentheils verschwunden, die Zahl der heidnischen Proselyten verminderte sich und die christliche Welt jener Tage zählte schon viele frühere Geschlechter, die mit ihr gleiche Anbetungsweise getheilt hatten. Wozu also noch Einrichtungen, die, genau genommen, doch nur auf die Zeit berechnet waren, wo Heiden zum Christenthume übergingen? Wenn nun aber in spätern Zeiten auch noch ganze heidnische Völkerschaften zum Christenthume übergingen und dabei die frühere Disciplin weniger bemerkbar wird, so muß man den völlig veränderten äußeren Zustand des Christenthums dabei in Anschlag bringen. Daß nun aber, wenn auch die Sache im Ganzen verschwunden war, doch noch Namen, äußere Gebräuche und Sitten davon übrig blieben, lehrt die Geschichte im Allgemeinen, so wie die morgenländisch-griechische Kirche insbesondere, wo selbst noch vieles in der jetzigen Liturgie an die alte **Disciplina arcani** erinnert. Vergl. **Metrophanis Critopuli conf. eccles. orient. c. IX.**

III) Einfluß der disciplina arcani auf den christlichen Cultus. Es ist bekannt, daß die Heiden auch darum anfangs gegen das Christenthum eingenommen waren, weil es ihnen zu einfach und nach seinem äußern Cultus nicht sinnlich genug war. Allein durch die **Disciplina arcani** erhielt der christliche Gottesdienst manchen Zuwachs von neuen Gebräuchen, das Einfache, Klare und Schmucklose der christlichen Lehre verschwand, und machte einem gewissen geheimnißvollen Dunkel Platz, welches nach bekannter psychologischer Erfahrung nicht nur gemeine Individuen aus der heidnischen Welt gewann, sondern auch Vornehmen und Gelehrten das Wesentliche der frühern Mysterien zurückgab, überdieß versehen mit der höchsten Sanction und in das anziehende Gewand einer heiligen Geschichte gekleidet. Man darf also wohl behaupten, daß die **disciplina arcani** während ihrer Zeitdauer wesentlich zur Verbreitung des Christenthums beigetragen habe.

Stärker jedoch noch als diese Lichtseite tritt die Schattenseite davon her-

vor. Die disciplina arcani trug offenbar dazu bei, die ursprüngliche und natürliche Einfachheit des Christenthums zu verdrängen und es durch mehrere menschliche Zusätze zu entstellen. Hatte man nämlich im Katechumenate die Erwartung hoch gespannt auf das, was in der Station der eigentlichen Gläubigen erfolgen werde, und konnte das Letztere seiner Natur nach doch nur einfach seyn; so sieht man leicht, daß hier durch schädliche Dichtungen und Ausschmückungen mußte nachgeholfen werden. Der Beweis liegt namentlich in Cyrilli hieros. catechesib. illuminator. und andern an die Neophyten gehaltenen Reden vor. Nicht minder war die disciplina arcani die Mutter von mehreren practischen Irrthümern, namentlich davon, daß gewissen äußern gottesdienstlichen Gebräuchen eine besondere magische, übernatürliche Kraft zugeschrieben wurde. Dieser Wahn trug damals schon sehr schädliche Früchte und bereitete andere der Art wenigstens vor. Daß nach der disciplina arcani der Taufact als sehr wichtig erscheinen mußte, leuchtet in die Augen. Allein diese Wichtigkeit gründete sich besonders auf die Ansicht, daß man durch die Taufe aller Sünden frei und ledig werde, woraus die sogenannte procrastinatio der Taufe oder die Gewohnheit hervorging, die Taufe aufzuschieben, und sie so kurz wie möglich erst vor dem Tode zu empfangen. Gerechte Klagen führten viele einsichtsvolle Kirchenlehrer über diesen Gebrauch (S. den Art. Taufe). — Aber auch selbst die Meinung von einer wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahle, worauf man die spätere Transsubstantiationslehre bauete, wurde jetzt vorbereitet. Trefflich findet man dieß angedeutet in Mosheims institut. h. e. p. 178. Man sieht also daraus, wie wichtig es der römischen Kirche seyn mußte, die sogenannte disciplina arcani selbst bis auf das apostolische Zeitalter zurückzuführen.

57.

Doxologie.

I. Allgemeine Bemerkungen. II. Verschiedene Arten der Doxologie. III. Ihre Fortdauer in den Liturgien der heutigen christlichen Welt.

Monographien. **Georgius Ermelius de veterum christianorum δοξολογία, dissertatio historica in alma Lips. 1634. — Adami Rechenbergi de veterum Christianor. δοξολογία diss.** (Steht in **Syntagmate dissertat. Rotterdami 1691.) — Ad doxologiae solemnis gloria patri verba sicut erat in principio, commentatio.)** Steht als Schulprogramm in den Miscellaneen von Joh. Hr. Seelen.) — **Dell origine del Trisagio.** Steht in **Menochio Trattenementi eruditi. Romae 1653. — Historia de trisagii origine. Autore Pet. A. V. D. M. Rothomagi 1674.** (Widerlegt das unten zu erwähnende Mährchen von der Entstehung des Trisagiums.) — **De trisagio celebrato ex Esai. V. Autore Jo. Georg Abicht. 1718. — Historia Trisagii, quam praeside Sigm. Jacobo Baumgarten defendet Georg. Phil. Schunter. Halae 1744.** **Allgemeine Werke: Bingh. Origin. l. 14. c. 14. §. 1—3.** — Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer **p. 436.** — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche. **2r B. p. 191 ff.** — Augusti erwähnt der Doxologie nur beiläufig an einzelnen Stellen. — Binterim **4r B. 1r Thl. p. 423 ff.** erwähnt einiges von der sogenannten kleinen Doxologie.

I) Allgemeine Bemerkungen. — Die Doxologie, welches Wort der Etymologie nach nichts anderes als Lobpreisung, Verherrlichungsformel bezeichnet, verdankt ihren Ursprung ebenfalls dem Judenthume. Eigenthümliche, solenne Ermunterungsworte Davids zum Lobe Jehova's gab es in mehrern Psalmen, besonders Psalm 96, 6., wo es heißt: „Bringet dem Herrn Ehre und Preis seinem Namen." Besonders gehört aus der jüdischen Liturgie hierher das sogenannte große Hallelujah. Es besteht dasselbe aus dem 113—118. Psalm, welche bei den 3 großen Festen Ostern, Pfingsten und bei dem Laubhüttenfeste abgesungen wurden. Auch bei dem Feste, welches zur Erinnerung der Einweihung des zweiten Tempels gefeiert wurde, ist die Doxologie gewöhnlich gewesen. Außerdem haben auch die Juden noch kurze Lobsprüche bei ihren öffentlichen Gebeten, die sie theils alle Tage, theils bei gewissen feierlichen Veranlassungen sprachen oder in ihren Synagogen sangen. — Nachgeahmt finden wir diese Sitte auch im

N. T. So bedient sich zum öftern Paulus einer solchen Doxologie, besonders wenn seine Sprache höhere Begeisterung wird, z. B. Röm. 11, 36. 16, 27. 1 Tim. 1, 17. Auch in der Apocalypse finden sich mehrmals solche Doxologien, z. B. Cap. 19, V. 1. Daß diese Doxologien im N. T. zunächst von der Taufformel ihre natürliche Ableitung fanden, ist mehr als wahrscheinlich. Erwägt man nun, daß früh schon das Dogma von der Dreieinigkeit eine besondere Wichtigkeit erhielt, so läßt es sich leicht erklären, wie die frühere Lobpreisungsformel der Juden in Beziehung auf Jehova im Christenthume dem dreieinigen Gott galt. Sie wurde übrigens, wie in der jüdischen Liturgie, theils am Ende der Gebete, theils am Schlusse der Gesänge gebraucht. In der ersten Beziehung geschieht ihrer in dem Art. Gebet Erwähnung; in der letztern nehmen wir es hier vorzugsweise, so daß der Gesang in dem christlichen Cultus schon früh zerfiel in Doxologie, Psalmodie und Hymnologie, wie dieß in den beiden letzten Beziehungen in besondern Artikeln ist gezeigt worden.

II) **Verschiedene Arten der Doxologie.** Man unterscheidet gewöhnlich 3 derselben: die kleinere, die größere und das sogenannte Trisagium.

a) **Kleinere Doxologie.** Sie bildete sich schon früh und ist mit den Worten ausgedrückt: *δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ, καὶ ἁγίῳ πνεύματι.* Die gewöhnliche Meinung ist, daß diese Doxologie auf der Kirchenversammlung zu Nicäa festgesetzt worden sei. Allein Basilius M. de spiritu S. Opp. Tom. II. p. 293 hält sie für sehr alt und beruft sich deswegen auf Zeugnisse des 1. und 2. Jahrhunderts, nämlich auf Clemens von Rom, Irenäus und Dionysius von Rom und Alexandrien. S. Starck K. G. des ersten christlichen Jahrhunderts.— Sollte jedoch auch die Schrift de spirit. S. dem Basilius abzusprechen seyn, wie dieß selbst katholische Theologen wagen S. Binterim IV. B. 1r Thl. p. 424 ff., so geben doch die Acten des heiligen Ignatius, der gegen das Jahr 107 den Märtyrertod litt, ein frühes Zeugniß, indem es dort heißt: **Cursum perfecit in Christo Jesu Domino nostro, per quem et cum quo Patri gloria et potentia cum sancto spiritu in saecula. Amen. (Acta Martyr. Ruinart.)** Nähere geschichtliche Nachrichten über diese Doxologie kommen jedoch erst bei Gelegenheit der arianischen Streitigkeiten vor. Die verschiedenen Partheien bedienten sich nämlich derselben als Unterscheidungszeichen, indem sie ihre Lehrsätze und Meinungen dadurch zu erkennen gaben. Dieß geschah aber oft auf eine so unbemerkte und versteckte Weise, daß ein einfacher und argloser Christ, der mit den spitzfindigen Deutungen seiner Lehrer nicht bekannt war, keinen Anstoß darin finden konnte, weil der Unterschied nur auf einzelnen Worten, ja nur auf einzelnen Buchstaben beruhte.— Flavian von Antiochien soll nach dem Berichte des Philostorgius eine Menge Mönche zusammengebracht und zuerst geschrieen haben: *δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι!* Dieses wurde die Formel der Rechtgläubigen. Die Gegenparthei sang: *δόξα πατρὶ δι᾽ υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι!* Ehre dem Vater, durch den Sohn, in dem heiligen Geiste.

Der Bischof Leontius, der es mit keiner Parthei verderben wollte, zerdrückte die Laute beim Absingen der Doxologie zwischen den Zähnen, so daß Niemand deutlich verstehen konnte, ob er *καὶ*, oder *διὰ*, oder

ἐν sage; das Ende εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, sprach er um so lauter aus. Durch seine sonstige Nachsicht gegen beide Partheien gelang es ihm auch, während seines Lebens Ruhe und Frieden einigermaaßen in seiner Gemeinde zu erhalten, doch die Verwirrung vorhersehend, welche nach seinem Tode entstehen werde, zeigte er auf sein weißes Haupt und sagte: „Wenn dieser Schnee schmilzt, wird es viel Koth geben.“ Sozom. III, 24. Ein gut geschriebenes Programm darüber: **De Leontio Episcopo Antiocheno, hoste doxologiae ecclesiasticae. Aut. Jo. Rud. Kieslingio. Erlangae MDCCLXII.**

Basilius sagte bald δόξα πατρὶ μεθ' υἱῷ καὶ μεθ' ἁγίῳ πνεύματι! Ehre dem Vater, mit dem Sohne und mit dem heiligen Geiste; bald δόξα πατρὶ δι' υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι! Ehre dem Vater durch den Sohn in dem heiligen Geiste! Um sich wegen dieser Verschiedenheit zu entschuldigen, berief er sich auf die alte Ueberlieferung, welche beide Arten des Ausdrucks zulasse. Da sich später die Arianer selbst in mehrere Partheien theilten, so diente diese Doxologie aufs Neue zum Unterscheidungszeichen; denn die Semiarianer sangen: μεθ' υἱοῦ, mit dem Sohne, die Homoiusianer ἐπὶ τοῦ υἱοῦ, durch den Sohn. — Andere strenge Arianer setzten noch hinzu ἦν ὅτι οὐκ ἦν, andere ἦν ἐνίοτε οὐκ ἦν. Er war — jedoch zu einer Zeit war er noch nicht.

Die Rechtgläubigen wollten in der genauen Bestimmung nicht zurückbleiben, daher beschloß die Vasensische Synode ebenfalls einen Zusatz zu machen, indem sie verordnete, es müsse hinzugesetzet werden: **sicut erat in principio et nunc et semper et in secula seculorum. Amen.** So wie er im Anfange war, jetzt, immer und in Ewigkeit. Amen.

So war durch die verschiedenen Zusätze der streitenden Partheien aus dem Lobgesange fast ein Glaubensbekenntniß geworden, woraus man die abweichenden Lehrmeinungen ersehen konnte, wobei sich jedoch der Scharfsinn nicht verkennen läßt, welcher durch einzelne feine Wendungen den beabsichtigten Sinn unterlegte, ohne dadurch der Kürze und dem Nachdrucke des Ganzen zu schaden. Feierlicher als die eben erwähnte Doxologie war noch

b) eine zweite, die sogenannte δοξολογία μεγάλη. Man nennt sie auch **cantus angelicus**, weil sie aus dem Gesange der Engel bestand, welche nach der Geburt Jesu den Hirten erschienen und Gott lobten. Luc. 2, 14.

Athanasius empfahl diesen Gesang zum Morgengebete. Chrysostomus erwähnt desselben auch schon oft und nennt ihn ὕμνος τῶν ἄνω, ὕμνος τῶν χερουβὶμ den Gesang der Obern oder der Cherubim. Er berichtet, daß dieser Gesang alle Morgen von den Asceten sei angestimmt worden. Auch bedienten sich Privatpersonen desselben als Morgengesang; daher der Name προςευχὴ ἑωθινή. Man sang diesen **cantus angelicus** besonders bei der Abendmahlsfeier. Er ging wahrscheinlich aus der morgenländischen Kirche in die abendländische über, und in beiden Kirchen finden wir, daß berühmte Lehrer ihn erweiterten und ihm die Form eines längern Hymnus gaben. Eine solche Erweiterung schreibt man dem Gregor von Nazianz zu, von welcher Schöne in seinen Geschichtsforschungen Thl. 2. p. 204 einen Auszug

mit deutscher Uebersetzung geliefert hat. Wir wollen nur einige Strophen als erläuterndes Beispiel anführen.

Δόξα θεῷ τῷ πατρὶ καὶ υἱῷ παμβασιλῆϊ	Ehre sei Gott dem Vater und dem allherrschenden Sohne!
Δόξα πανευφήμῳ πνεύματι παναγίῳ!	Ehre dem allgepriesenen heiligen Geiste!
Ἡ τριὰς εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἔκτισε, πλῆσε τὰ πάντα κ. τ. λ.	Die Dreiheit ist ein Gott, der alles erschuf, alles erfüllt u. s. w.

Kürzer hat Hilarius diese Doxologie abgefaßt:

> Gloria tibi, Domine! Gloria Unigenito!
> Cum spiritu Paracleto! Nunc per omne seculum!

Am weitläufigsten ist diese Doxologie in dem Gesange umschrieben, der von Ambrosius seinen Namen führt und von welchem in dem Art. Hymnologie ausführlicher die Rede ist.

c) **Trisagium.** Nächst den beiden Doxologien gehörte das sogenannte Trisagium zu den feierlichen Gesängen der Kirche. Die Worte desselben waren aus Jes. II, 3. genommen wo die Seraphim in dem Gesichte, das diesem Propheten zu Theil wurde, einander zurufen: Heilig! heilig! heilig! ist der Herr Zebaoth, die ganze Erde ist seiner Ehre voll.

Chrysostomus erwähnt dieses Lobgesanges ebenfalls in mehrern Stellen, indem er damals in Constantinopel oder in Antiochien scheint gesungen worden zu seyn; er deutet aber auch auf dessen frühere Einführung in die christliche Kirche hin. Homil. 74. — Dieses Trisagium erlitt gleich der Doxologie im Laufe der Zeiten einige Veränderungen. So riefen die auf der Synode zu Chalcedon versammelten Cleriker nach der Verurtheilung des Bischofs Dioskuros: *ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς!* welche Abänderung schon nähere Anspielung auf die Glaubenslehre enthielt. Später (J. 462) fügte der Bischof von Antiochien, Petrus *γναφεύς*, oder der Gerber, noch die Worte *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* hinzu, um seine monophysitischen Ansichten dadurch auszudrücken, daß Gott für uns gekreuzigt sei; er wurde jedoch von seinem Gegner Kalendion verdrängt, welcher *χριστὲ βασιλεῦ*, „Christus und König! der du für uns gekreuzigt bist," hinzufügte. — Als unter der Regierung des Kaisers Zeno Gnapheus wieder nach Antiochien zurückkehrte und Kalendion sich entfernen mußte, wurden die Worte *χριστὲ βασιλεῦ* wieder weggelassen. Es gereichte aber dieß den Abendländern, so wie den Bewohnern von Constantinopel zum großen Aergerniß, indem man meinte, die Worte: für uns gekreuzigt, könnten auf die ganze Dreieinigkeit bezogen werden. Der Kaiser Anastasius, der zu den Monophysiten sich hinneigte und die Worte *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* am Schlusse des Trisagiums mitsingen ließ, mußte aus Furcht vor Unruhen diesen Zusatz verbieten. — Das Mährchen von dem Knaben, welcher in Constantinopel in die Lüfte entrückt worden seyn soll, um daselbst das Trisagium von den Engeln singen zu hören und den Befehl herabzubringen, daß man es auf Erden anstimmen solle, verdient kaum der Erwähnung. So viel scheint gewiß zu seyn, daß der Kaiser Theodosius erst gebot, man sollte das Trisagium im ganzen Römerreiche einführen, woraus erhellt, es sei früher nicht überall

üblich gewesen. Cursianus fand in Gallien die Sitte sonderbar, daß einer die Psalmen vorsang, und am Ende eines jeden die ganze Versammlung aufstand und schrie: **Gloria et Patri, et filio et spirit. s.,** und meint, dieselbe sei im Morgenlande nicht bekannt.

III) Fortdauer dieser Doxologien in den Liturgien der heutigen christlichen Welt. — — Jedes Ritualbuch der römischen und griechischen Kirche kann als Beweis dafür dienen, daß diese Doxologien in mehr oder weniger veränderter Form auch jetzt noch im Gebrauche sind. Man vergl. z. B. in Beziehung auf die römische Kirche, nämlich Gräsens römisch-katholische Liturgie nach ihrer Entstehung und endlichen Ausbildung. Halle 1829, wo im 2. Thl. ein Ordo missae mitgetheilt ist, welcher über die Stellung belehrt, welche diese alten Verherrlichungsformeln einnehmen, z. B. p. 345 und 347. — In der Fastenzeit werden sie jedoch weggelassen, weil, wie ein liturgischer Schriftsteller der römischen Kirche sich ausdrückt, ein Lob- und Freudengesang für die Trauerzeit der Fasten nicht schicklich sei. Auch in den Liturgien der heutigen griechischen Kirche finden sich diese Formeln. Man sehe Heineccius Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche im dritten Theile, wo er Auszüge aus den üblichen Liturgien der neuern griechischen Kirche mittheilt. Besonders gehören hierher die missa catechumenor. und die missa fidelium in der Präfation. Auch die Agenden der protestantischen Kirchen haben diese Doxologien theils als Antiphonien, theils auch in die Collecten verflochten aufgenommen. Die Liturgie der bischöflichen Kirche Englands verordnet die sogenannte kleinere Doxologie nach Beendigung jedes Psalms zu gebrauchen und sich der größern bei dem Abendmahle zu bedienen. Auch die neueste Liturgie der evangelisch-christlichen Gemeinden, die preußischen Agende, ermangelt dieser alten Doxologien keineswegs, so daß sie diesem nach ihr altes Ansehn bis auf den heutigen Tag behaupten.

